Does Not Circulate

LIBRARY OF ST. JOHN'S,
BOSTON ECCLESIASTICAL SEMINARY.

TRANSFERRED.

UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

BULLETIN

DE

LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

N° 1. — JANVIER 1899

LIBRARY OF ST. JOHN'S,
BOSTON ECCLESIASTICAL SEMINARY,
BRIGHTON, MASS.

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

RUE BONAPARTE, 90

—

1899

MAR 21 1969

BULLETIN

DE

LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

L'ABBÉ ROHRBACHER [1]

« Êtes-vous de l'Académie de Nancy? Moi, j'en fais partie « et certainement je m'en félicite. » Ce propos m'était tenu, il y a quelques années, à Paris, au palais de l'Institut par un des Quarante de l'Académie française. Si l'honneur d'appartenir à votre Compagnie touche même un membre du premier corps littéraire du monde, un immortel authentique, un prince de la république des lettres, vous pouvez juger de la reconnaissance qu'éprouve aujourd'hui un de ses plus obscurs citoyens, dont vos suffrages ont dépassé le mérite et satisfait toute l'ambition. Malheureusement, il y a un revers à toutes les médailles, même à celles qui portent du côté brillant l'effigie du roi Stanislas et de son Académie, et vous imposez à vos nouveaux confrères cette épreuve de la parole publique, que j'ai bien des motifs de redouter pour moi et pour cet auditoire d'élite que vos séan-

1. S. G. Mgr Mathieu, archevêque de Toulouse et chancelier de notre Institut catholique, a bien voulu ouvrir la nouvelle série du *Bulletin* en nous donnant le discours qu'on va lire et qui n'a paru jusqu'ici que dans les *Mémoires de l'Académie de Stanislas* (1882). Ce discours était le discours de réception de l'éminent auteur à l'Académie de Stanislas. (N. D. L. R.)

ces solennelles attirent et dont, chaque année, vous augmentez, en le charmant, les exigences légitimes. Je m'efforcerai du moins de ne pas trop abuser de sa patience et de me souvenir du précepte antique : *Quidquid præcipies, esto brevis.* Ce latin, Mesdames, est un hémistiche d'Horace qui prescrit aux académiciens d'être courts et qu'ils oublient quelquefois.

Je me propose de vous entretenir d'un homme qui a été mêlé aux plus grandes luttes intellectuelles de notre siècle, qui a vécu dans l'intimité et le reflet immédiat de Lamennais, qui a conquis par ses travaux une notoriété voisine de la gloire et contribué à répandre jusqu'aux extrémités de l'Europe, le nom de la ville et du séminaire de Nancy où il a élevé son monument. Je veux parler de M. l'abbé Rohrbacher, auteur de l'*Histoire universelle de l'Église catholique,* qui a été, pendant bien des années, membre titulaire de votre Compagnie. M. Rohrbacher a eu le tort des absents : il est allé mourir à Paris en 1856, sept personnes seulement ont suivi son cercueil, et sa mémoire n'a jamais reçu, dans sa province natale, l'hommage public qu'elle méritait. Vous approuverez, Messieurs, j'en suis sûr, le sentiment de justice et de confraternité pieuse qui me porte à essayer devant vous l'éloge de ce prêtre éminent.

René-François Rohrbacher naquit en 1789, à Langatte, dans cette partie de la Lorraine qui parlait allemand avec un cœur si français et qui, aujourd'hui, en dépit de la force et des théories qui l'ont revendiquée, pleure comme une fille qui a perdu sa mère. Cher et excellent pays fertile en hommes, *magna parens virum tellus*, soldats, prêtres, savants, qui, pour ne citer que les ecclésiastiques, a vu naître tout près les uns des autres un professeur de Sorbonne, le docte M. Jager, émule de l'abbé Rohrbacher; un savant théologien, M. Bermann, dont le cœur valait encore mieux que les livres; un explorateur-martyr, M. Krick, assassiné sur la route de l'Inde au Thibet, et enfin cet homme

extraordinaire[1] qui, en plein dix-neuvième siècle, dans la Ville-Vieille de Nancy, a trouvé, malgré la Faculté des sciences, le grand secret dont tout le moyen âge s'est inutilement tourmenté, la pierre philosophale, et qui s'en sert pour embellir les cités, soulager la misère, favoriser les arts et semer partout les monuments et les bienfaits.

M. Rohrbacher appartenait à une famille pauvre et nombreuse. Son père, ancien soldat de marine, était devenu un de ces *magisters* de village, moins instruits peut-être qu'il n'aurait fallu, mais modestes, dévoués, faisant pour cinquante écus les métiers les plus variés : instituteurs de la jeunesse, sonneurs de cloches, chanteurs au lutrin, sacristains, écrivains publics, souvent encore maçons ou tailleurs d'habits, bref un type d'ancien régime absolument disparu. Dans ces temps reculés, l'école et le presbytère vivaient en bons termes, et ce fut le curé même de Langatte, M. de Frimont, qui tint l'enfant sur les fonts baptismaux, qui plus tard lui prêta des livres, favorisa sa vocation naissante et exerça toujours sur lui ce protectorat affectueux que revendiquent volontiers dans les familles les parrains, les oncles sans enfants et les vieilles tantes célibataires. Il paraît que la Révolution ne troubla que passagèrement ce petit coin de la Lorraine allemande ; le maître d'école resta à son poste, le curé reparut après une courte absence, et l'enfant put donner un libre cours au penchant précoce qu'il manifesta pour l'étude. Dès l'âge de sept ans, il dévorait un catéchisme historique de l'Ancien et du Nouveau Testament, rassemblait de petits camarades au cimetière pour leur en faire lecture, provoquait leurs récits sur toutes sortes de sujets et instituait même une distribution de prix pour les narrateurs les plus heureux. Plus tard, entendant parler des lycées nouvellement établis,

1. M. l'abbé Trouillet, curé de la paroisse Saint-Epvre, à Nancy, mort il y a quelques années après avoir dépensé en constructions religieuses et en bonnes œuvres de toute sorte une somme d'environ dix-sept millions.

il se désolait de ne pouvoir y être envoyé, et il aspirait à la science avec une avidité et une sorte de soif sacrée qui, ne trouvant point à se satisfaire, altérèrent gravement sa santé. Le père prit un grand parti, il alla trouver le parrain et lui dit : « Monsieur le curé, il faut absolument trouver moyen de faire étudier René-François, autrement il mourra de chagrin. » Et l'on décida que René-François serait mis au latin; puis on l'envoya pendant cinq mois dans une petite pension de Sarrebourg, et de là pendant huit ou neuf mois au collège de Phalsbourg, en tout à peu près quinze mois d'études régulières au bout desquels il fut censé avoir fini ses humanités. Il sentit bien que c'était trop peu et demeura trois ans encore à Phalsbourg, faisant au collège toutes ces besognes inférieures de surveillance et d'enseignement par lesquelles plusieurs hommes illustres ont acheté le bienfait d'une éducation libérale. Ces trois années furent décisives dans la formation intellectuelle de M. Rohrbacher. Lui-même nous raconte qu'il eut la bonne fortune de rencontrer à Phalsbourg « un fort savant homme de « Suède, M. Rosen, réfugié politique qui enseignait à qui « voulait les éléments de beaucoup de sciences, entre au- « tres la botanique, le grec et l'hébreu ». Il mit largement M. Rosen à contribution, puis passant de la science à la littérature, il parcourut tout le recueil de Fréron et lut le *Génie du christianisme* et les *Martyrs* qui étaient alors dans toute la fleur de leur nouveauté. Ce fut à cette époque, pendant un après-midi de vacances, que la muse de l'histoire lui apparut pour la première fois, non pas cette déesse riante qui dictait à Hérodote ses gracieux récits, non pas cette Clio vengeresse qui inspirait la colère immortelle de Tacite; mais une muse janséniste et sèche, aux pâles couleurs, au langage précis et froid, à l'aspect géométrique, qui vint lui parler dans le bois de Langatte. « C'est là, nous dit-il, « qu'assis au pied d'un chêne dont les racines contournant « le tronc formaient un siège tapissé de mousse, je fis con-

« naissance avec l'*Histoire des empereurs* de Tillemont et « son *Histoire de l'Église*. » Le silence, l'ombre des bois, un tapis de mousse et Tillemont! Avouez, Messieurs, qu'il fallait une certaine force d'âme pour triompher de tous ces pièges du dieu Morphée : M. Rohrbacher avait bien décidément la vocation de l'histoire! Il se sentait appelé aussi et depuis longtemps à l'état ecclésiastique : en 1809, il vint à Nancy recevoir la tonsure des mains de M. d'Osmond, entra au séminaire en 1810 et en sortit prêtre en 1812. L'Église encore toute meurtrie des blessures de la Révolution, cette Église qu'un homme politique qui ne l'aime point appelait éloquemment « l'éternelle recommenceuse », traversait alors cette période de pauvreté, d'embarras et de difficultés de toute sorte qui suivit la conclusion du Concordat. Le premier Consul lui permettait de revivre et assurait à peu près à ses ministres le droit de ne pas mourir de faim, mais en rouvrant les temples, il ne les avait pas remeublés. Il fallait y effacer les traces d'un culte qui n'était pas celui de la raison toute pure, relever les autels, les chaires et les confessionnaux, remettre des saints dans les niches et des cloches dans les clochers, attirer et retenir dans le lieu saint des fidèles qui en avaient oublié le chemin, et surtout fonder des séminaires; car le clergé ancien, entraîné par le schisme et plus que décimé par l'exil ou l'échafaud, ressemblait à une petite armée de vétérans dont les cadres avaient été brisés, le matériel anéanti et dont les forces ne suffisaient point à la tâche écrasante qui les sollicitait. A Nancy, l'œuvre présentait des difficultés spéciales, parce que le diocèse qui, avant la Révolution, était un des plus petits de France, en était devenu, depuis, le plus considérable. Il comprenait, en effet, 1,800 paroisses et trois départements, les sièges de Verdun et de Saint-Dié n'ayant été rétablis qu'en 1823. Le mérite de cette restauration religieuse, dans notre pays, doit être attribué à deux sortes de personnes : d'abord à l'évêque M. d'Osmond, assisté

d'un petit groupe de prêtres et de laïques généreux, et, en second lieu, aux paysans lorrains. Le paysan, Messieurs, avec le bon sens qui le caractérise dans notre région, avait su distinguer entre l'Église et les solidarités compromettantes que lui avait imposées l'ancien régime. Il s'était toujours montré hostile à la persécution, et quand elle cessa, on vit ses fils quitter la charrue, apprendre le rudiment à l'âge de dix-huit ou vingt ans, et après quelques mois d'études hâtives, affluer vers l'ancienne maison des Missions royales fondée par Stanislas, et affectée, en 1803, au séminaire diocésain.

Les classes élevées, noblesse et haute bourgeoisie, qui, au dix-huitième siècle, avaient envahi les évêchés, les canonicats, toutes les grasses prébendes et compromis l'Église riche, ne s'empressèrent point, j'ai le regret de le dire, vers l'Église dépouillée, donnant ainsi une apparence de raison à ceux qui les accusaient d'avoir été attirées par l'or plus que par le Dieu du sanctuaire. C'est du peuple qu'est sorti l'apostolat chrétien : c'est dans le peuple qu'il se retrempe toujours comme dans sa source pure.

Il y eut pourtant à cette règle une exception éclatante et touchante qui émut tout Nancy au commencement de ce siècle. Le premier prêtre qui fut ordonné par M. d'Osmond, était un brave et vieux gentilhomme qui avait été blessé à la guerre de Sept ans : M. de Malartic, ancien maréchal de camp, ancien commandant de la citadelle de Nancy. Pendant la sédition militaire de 1790, il avait sauvé la vie à des centaines de personnes et conquis une popularité qui le protégea jusqu'en pleine Terreur et le dispensa d'émigrer. Devenu veuf, il embrassa l'état ecclésiastique à l'âge de soixante-trois ans et consacra le reste de ses jours et toute sa fortune à la restauration du séminaire dont il fut nommé premier supérieur [1]. Ce ne fut pas la seule recrue que

1. Je dois communication de la plupart de ces détails à M. M. Thiriet, professeur d'histoire au grand séminaire.

l'armée fournit alors au sacerdoce. En 1815, un bel officier de cavalerie revenant de Waterloo, se présentait chez le successeur de M. de Malartic : « Monsieur, lui dit-il à peu près, j'ai quitté cette maison malgré moi en 1791, j'ai fait de mon mieux le métier de soldat; voilà ma seconde carrière brisée, et je vous demande de revenir à ma première vocation en rentrant ici comme élève. » Et la maison s'enrichit d'un abbé qui était lieutenant-colonel de lanciers en demi-solde, qui avait gagné tous ses grades à la pointe de l'épée et reçu la croix de la main de Napoléon lui-même sur le champ de bataille de Dresde. M. Vaudeville, dans une certaine mesure, fut le Malartic du petit séminaire de Pont-à-Mousson où l'on parle encore de sa belle prestance, du vieux cheval qu'il montait et qui lui avait sauvé la vie à la Bérésina, et d'un gros juron qui, à la grande stupéfaction des élèves, lui échappa un jour, au milieu du *Benedicite*.

M. Rohrbacher ne passa que deux ans au séminaire de Nancy, tant on était pressé d'envoyer des ouvriers à la moisson mûre qui les attendait, et il nous apprend qu'un de ses condisciples fut chargé de desservir, à lui seul, onze clochers ! On comprend que l'éducation scientifique de ces prêtres formés en toute hâte laissât à désirer et vous connaissez le mot cruel d'un évêque de cette époque : « Il vaut mieux que le champ du Seigneur soit labouré par des ânes que de rester en friche. » Le jeune Rohrbacher qui avait lu Tillemont et fréquenté M. Rosen, ne pouvait être atteint par cette appréciation : il méritait plutôt le surnom que reçurent de leurs disciples deux hommes de génie, saint Thomas d'Aquin, le *grand bœuf muet* de Sicile, et Bossuet, *bos suetus aratro*. Il avait, en effet, la force et la patience qui creusent les longs sillons, la gravité silencieuse, la douceur habituelle et, de loin en loin, le coup de corne brusque et violent, inévitable tribut payé sans doute à ce qu'il avait de sang germanique dans les veines! Il sortit du séminaire prêtre excellent pour toute sa vie, et plus tard, ses élèves,

en le voyant dire la messe avec le visage baigné de larmes, en l'entendant chanter le *Tu es Petrus* à plein cœur et d'une voix retentissante comme le clairon, devinaient en lui une foi supérieure à toutes les atteintes du doute et une candeur d'âme que jamais souffle mondain n'avait ternie. « Rude d'aspect, doux de cœur, franc de langage », tel le qualifiait un grand écrivain à la fin de sa vie, tel il se montra dès les débuts.

De 1812 à 1826, il exerça le ministère des âmes, soit comme vicaire à Lunéville, soit comme supérieur des missions diocésaines, s'attirant partout l'estime par son zèle et l'attention par sa parole originale, parfois âpre et peu correcte, mais toujours vivante, pleine de hardiesses familières et de traits imprévus. Missionnaire, il eut le mérite de ne pas compromettre une œuvre utile par les allusions irritantes de la politique, et ses discours n'arborèrent jamais d'autre drapeau que celui de la croix.

Cependant, ni les soins du ministère, ni les fatigues de la prédication populaire, ne suffisaient à remplir sa vie. L'étude, la controverse, l'apostolat par la plume l'attiraient invinciblement : il trouvait le moyen d'acheter des livres, de s'abonner à des journaux, de suivre le mouvement des idées en France et en Allemagne, et, du fond de sa cellule de vicaire, il avait écouté d'une oreille ravie la grande voix qui gourmandait avec une éloquence amère et superbe l'*Indifférence en matière de religion*. Déjà séduit par le premier volume de l'*Essai*, il embrassa le système philosophique contenu dans le second, cette théorie du *sens commun* qui, après avoir refusé toute autorité à la raison privée, attribuait l'infaillibilité à la raison publique, construisant ainsi un monument dans le vide, puisque la raison publique ne saurait être que la collection de toutes les raisons particulières. Il nous est facile aujourd'hui de réfuter M. de Lamennais et de sourire de l'enthousiasme de ses disciples; mais le maître exerçait un tel prestige, il défendait ses idées

avec une dialectique si ingénieuse et si passionnée, il y avait tant d'affinités apparentes entre sa doctrine et l'enseignement de l'Église sur l'autorité et la tradition, que l'erreur de M. Rohrbacher ne doit être condamnée qu'avec des circonstances très atténuantes. Ceux-là seuls lui jetteront la première pierre qui n'ont point été jeunes, qui n'ont jamais cru trouver l'absolu dans un système, qui n'ont jamais, d'une main tremblante, écrit une lettre enthousiaste au grand homme de leurs rêves!

L'abbé Rohrbacher commença par s'attirer l'attention bienveillante de M. de Lamennais en le défendant dans les journaux; puis il entretint avec lui une correspondance régulière et publia, sous le nom de *Catéchisme du sens commun*, un résumé de la doctrine nouvelle dont il atténuait les côtés excessifs, car dans le parti lamennaisien, il fut toujours du centre gauche par les idées et de l'extrême droite par son attachement à la personne du maître. Enfin, voyant celui-ci attaqué par toutes sortes d'adversaires, il s'offrit à tout quitter pour aller le joindre, avec cette générosité des bons cœurs que la persécution attire. M. de Lamennais fut touché : « Venez, » écrivit-il à son disciple, en lui envoyant cent francs par la poste. M. Rohrbacher partit avec l'agrément de son évêque, arriva à Paris le 22 avril 1826 et se rendit tout droit chez le grand écrivain dont il partagea la table et le logement avec l'abbé Gerbet, de douce et poétique mémoire. Ce jour-là, précisément, M. de Lamennais passait en police correctionnelle pour avoir attaqué le gouvernement du roi Charles X; il était défendu par Berryer qui commençait alors sa triomphante carrière, et ce procès retentissant aboutissait à une piteuse condamnation à trente francs d'amende.

Vous savez ce qui arrive ordinairement en pareil cas : ce sont les écrivains qui sont condamnés à l'amende, mais c'est le gouvernement qui paie, et pour trente francs la Restauration se fit un adversaire implacable qui ne cessa plus de

la maudire et applaudit à sa chute. 1830 arriva et opéra sa révolution, non seulement dans les affaires publiques, mais aussi dans l'esprit de M. de Lamennais, qu'on vit inaugurer brusquement une politique nouvelle qui avait totalement rompu avec sa philosophie et ne se souvenait plus assez des doctrines du sens commun. Il avait caressé jusque-là, dans le *Mémorial catholique*, l'idéal d'un roi, maître absolu de ses peuples et serviteur passif de l'Église; dans l'*Avenir*, il déploya l'étendard de la démocratie extrême. Vous connaissez tous cette phase de sa vie, les collaborateurs illustres qu'il s'attacha, leurs polémiques retentissantes, la foi ardente et les illusions généreuses qui excusaient leurs emportements, l'influence qu'ils exercèrent, le souffle de printemps qui courut alors sur le clergé de France et le coup de foudre que s'attirèrent les imprudents en adressant à Rome la sommation de sortir du silence dont ils profitaient! Je passe vite sur ces souvenirs glorieux et pénibles : il est toujours triste de raconter l'histoire d'une grande espérance trompée et d'un beau rêve cruellement déçu. D'ailleurs, M. Rohrbacher ne fut point lancé dans la mêlée. Il est bien vrai qu'il écrivit plusieurs articles dans l'*Avenir*, et qu'il envoya une adhésion enthousiaste au *Courrier lorrain*, qui représentait les mêmes idées à Nancy avec la nuance de modération propre au terroir ; mais il ne faisait pas partie du brillant état-major qui livra les grands combats et reçut les blessures mortelles. Il était alors commandant de place en Bretagne pour MM. de Lamennais : je veux dire qu'il dirigeait à Malestroit une maison d'études et de prières que les deux frères Jean-Marie et Félicité de Lamennais avaient fondée pour recruter des soldats à l'armée de Dieu et de la liberté. Malestroit servait de succursale à la Chesnaie, et, jusqu'en 1835, M. Rohrbacher s'y occupa de la direction morale et de l'enseignement théologique. Tout ébloui qu'il fût par le génie qui planait de loin sur ces studieuses retraites, il sut apercevoir, dans les notes envoyées par le maître, des erreurs théolo-

giques qu'il signala et réfuta discrètement en écrivant un petit livre sur la *Grâce et la Nature,* qui fait autorité dans cette difficile matière. La Chesnaie, Messieurs! Qui n'a lu les pages d'une mélancolie exquise où le frère d'Eugénie de Guérin en a gravé l'image? M. Rohrbacher y venait souvent, tout le monde l'y aimait, et il avait sa physionomie à part qui le faisait remarquer à côté même des visiteurs illustres qui passaient dans cette demeure entourée de prestige. Écoutez Maurice de Guérin : « M. Rohrbacher est un homme à larges épaules, à grosse tête, à gros traits, comme un bon Lorrain qu'il est; mais cette enveloppe cache une grande science et même assez d'amabilité. »

Un ami de Maurice, qui vit encore, ajoute : « Nous aimions tous l'humeur joviale de ce consciencieux et naïf érudit qui avait une manière à lui de tourner les jeux de mots et d'en rire, et dont la figure franche et carrée s'épanouissait sous le moindre rayon de gaîté comme celle d'un vieillard qui dilate ses deux mains devant une belle flamme. »

Cette gaîté, Messieurs, fit place à de mortelles inquiétudes à mesure que M. de Lamennais s'éloignait davantage de la foi chrétienne et de la soumission qu'il avait si bruyamment promise au Souverain Pontife. M. Rohrbacher multiplia les lettres et les démarches pour ramener le malheureux grand homme : il échoua comme Lacordaire et comme Gerbet; il ne se trouva point de David dont la harpe fût assez puissante pour calmer l'âme de Saül qui resta, pour toujours, livrée aux orages, aux malédictions et à la tristesse. Notre compatriote, comme tous les autres collaborateurs de l'*Avenir,* se soumit avec une docilité parfaite. Comme eux aussi, il comprit que ce qu'avait condamné Grégoire XVI, ce n'était pas l'alliance, aujourd'hui plus nécessaire que jamais, entre la religion et la liberté régulière et modérée, telle que l'entendent tous les honnêtes gens, mais seulement cette logique à outrance qui procédait par axio-

mes absolus, en matière où l'absolu n'est pas de ce monde, cette singulière religion des *Paroles d'un croyant* qui poussait aux barricades en aspergeant les insurgés d'eau bénite et d'homélies, et enfin cette prétention exorbitante de marier, bon gré mal gré, le système démocratique le plus avancé à une Église qui a besoin de toute sa liberté d'allures et qui a enterré déjà tant de rois et tant de consuls qu'elle ne peut raisonnablement s'enchaîner à personne; car si elle s'accommode à tous les systèmes politiques qui la respectent, elle n'entend s'inféoder absolument à aucun.

M. Rohrbacher quitta Malestroit à la fin de 1835, et peu de temps après son retour en Lorraine, il fut nommé professeur d'histoire ecclésiastique au séminaire de Nancy. De ces enthousiasmes de sa jeunesse, de ce séjour en Bretagne, de cette catastrophe où avait sombré la foi de son illustre ami, de cette intimité brisée par la foudre, il garda un souvenir profond et une blessure qui saignait dès qu'on avait la hardiesse d'y toucher. Plus d'une fois, les jeunes séminaristes (cet âge est sans pitié) lui demandèrent : « M. de Lamennais se convertira-t-il? » Habituellement il ne répondait rien, mais on voyait ses traits un peu durs s'attendrir et deux larmes énormes couler le long de ses joues. Une fois pourtant qu'il était poussé à bout, il dit en soupirant : « Dieu le veuille! Pour moi, je l'espère, je l'ai vu tant de fois dire son chapelet de bon cœur que la Sainte Vierge ne l'abandonnera pas. » Puis il ajouta faisant allusion à certaines inimitiés hargneuses : « Il y a des gens qui auront été bien coupables de sa chute et qui en répondront devant Dieu! » Malgré l'abîme qui s'était creusé entre eux, ils s'écrivaient encore une fois tous les ans. M. Rohrbacher était à Paris quand Lamennais mourut; il se présenta plusieurs fois au domicile du malade, lui envoya son *Histoire ecclésiastique* et obtint encore de lui quelques lignes d'affectueux souvenir, mais il ne fut point admis en sa présence. Jamais il ne se consola de cette mort sans

prêtre et de ces funérailles sans prières, et le nom de M. de Lamennais fut un des derniers que murmurèrent ses lèvres expirantes.

Devenu professeur et fixé à Nancy, M. Rohrbacher put enfin reprendre avec suite un projet très ancien qui lui avait souri déjà dans le bois de Langatte et dont il avait plusieurs fois commencé et interrompu l'exécution : celui d'écrire une histoire complète de l'Église catholique, en comprenant sous ce nom la société juive et les sociétés primitives, c'est-à-dire en augmentant sa tâche de plusieurs milliers d'années. C'est à quarante-six ans qu'il fut ressaisi de cette haute ambition, et il la réalisa. Messieurs, dans un ouvrage en vingt-neuf gros volumes qu'il composa tout seul et qu'il écrivit tout entier de sa main, en n'usant, dit-on, que trois plumes! Exemple encourageant pour les quadragénaires et bien fait pour justifier le mot d'Alfred de Vigny : Une belle vie, c'est une pensée de la jeunesse accomplie par l'âge mûr!

En dehors des faiseurs d'abrégés, aucun autre historien de l'Église n'a terminé son œuvre : Fleury n'a pas dépassé le quinzième siècle; tout récemment, M. Darras est mort avant le treizième. M. Rohrbacher est le premier qui soit arrivé à mener à bonne fin une entreprise d'aussi longue haleine. C'est assez vous dire qu'il se condamna au régime le plus austère, qu'il fréquentait les morts plus que les vivants et qu'une fois ses exercices de piété terminés et sa classe faite, il s'enfermait dans le travail comme dans une forteresse, défendue par une armée d'in-folio. Les mortels privilégiés qui surprenaient sa porte ouverte, n'arrivaient à lui qu'en passant par un sentier sinueux tracé à travers des piles de livres que chaque siècle grossissait et recouvrait de sa poussière. Dès le commencement de l'ère chrétienne, il se trouva emprisonné jusqu'à la ceinture; au moyen âge, il en eut jusqu'au cou, et vers le seizième siècle, il disparut tout à fait derrière la montagne. Il excellait naturellement

dans l'art, familier aux hommes d'étude, de se rendre invisible et d'écarter les importuns. Il paraît qu'après le succès de ses premiers volumes, deux prêtres étrangers réussirent à obtenir audience, et lui débitèrent un joli compliment, déclarant qu'ils étaient venus de très loin, rien que pour le voir. Sur ce mot, il se leva gravement, sans rien dire, tourna lentement sur lui-même, se montra successivement de face, de trois quarts, de profil, etc., puis quand il eut achevé sa révolution, dirigea sur la porte un regard insinuant et significatif. Sa grande récréation était de descendre au jardin pour jouir de la nature, dont il avait, depuis son enfance, le sentiment très vif. Dans ses *Méditations sur la religion,* qu'il publia en 1836, il mêle aux effusions de la piété beaucoup de descriptions charmantes de naturel et de naïveté pittoresque. Cet homme qui paraissait de bronze, s'est toujours montré plus aimable pour les oiseaux, les abeilles, les fleurs et les petits poissons rouges de la pièce d'eau du jardin que pour ses semblables, et on l'a entendu plus d'une fois raconter avec attendrissement la grande histoire d'une couvée de rossignols que, sous les yeux de leur mère éperdue, il avait sauvée de la dent d'un gros chat noir. Une fois sa récréation prise, il remontait dans son château fort pour ne plus s'entretenir qu'avec les papes, les rois, les saints et tous les personnages qui lui racontaient le passé. Il sortit pourtant de sa retraite pour solliciter vos suffrages et il fut reçu à l'Académie de Stanislas en 1838 par M. Guerrier de Dumast. A peine arrivé, il souleva dans ce sanctuaire de la politesse et des procédés courtois, un gros orage dont j'aime mieux vous parler franchement que d'avoir l'air de n'en rien dire à dessein. Il y avait en lui, comme je l'ai déjà remarqué, un Allemand et un Français qui se jouaient parfois de mauvais tours. Ce fut, à coup sûr, l'Allemand qui chercha querelle dans un journal de Paris à M. Joguet, professeur d'histoire au collège royal (aujourd'hui le lycée), pour quelques phrases de

son discours de réception. C'était peu de chose, dix lignes tout au plus, une atteinte légère, une chiquenaude : c'était trop à l'égard d'un confrère. Aussi la Compagnie s'émut, vos procès-verbaux ont gardé la trace de plusieurs séances agitées et l'expulsion du coupable fut mise aux voix, mais heureusement repoussée par l'influence du bureau, sage et conciliant comme toujours. Finalement tout s'apaisa, car dès que le Français s'aperçut du tort de l'Allemand, il montra une telle sincérité de repentir que M. Joguet fut désarmé, et les deux adversaires réconciliés devinrent les meilleurs amis du monde.

M. Rohrbacher était sorti de son vrai caractère; si, en effet, il se montrait sévère et parfois passionné contre les doctrines, c'était ordinairement l'être le plus doux et le plus inoffensif avec les personnes. On ne lui a jamais connu qu'un véritable ennemi, et encore, circonstance atténuante, cet ennemi est mort depuis cent cinquante-neuf ans. C'est l'abbé Fleury, l'historien gallican. Celui-là, M. Rohrbacher le déteste franchement, il le raille, le malmène, l'interpelle impoliment et le poursuit à coups de massue dans tout le cours de son livre. Comment s'était-il brouillé à ce point avec un défunt, un écrivain aimable, élégant, qui ne dit d'injures à personne, qui professe le plus profond respect pour Sa Majesté très Chrétienne et blâme les papes du moyen âge avec toutes sortes de circonlocutions polies? Ceci m'amène forcément à vous parler de l'ouvrage de M. Rohrbacher et de l'esprit dans lequel il est écrit, sujet délicat que je ne puis éviter et que je ne dois pourtant qu'effleurer, pour toutes sortes d'excellentes raisons qui se devinent toutes seules. Rassurez-vous d'abord. Je ne vous analyserai pas l'*Histoire universelle de l'Église catholique*. Il faut cinq ans pour la lire tout haut dans les réfectoires; il faudrait bien cinq jours rien que pour la table des matières, et avant d'avoir passé au déluge, je courrais grand risque de rester tout seul sur le champ de bataille.

Ce qui la distingue essentiellement de la plupart des histoires qui l'ont précédée dans notre littérature, c'est une manière, alors peu commune en France, de penser et de parler au sujet des papes et des rois, qu'on a appelée l'*ultramontanisme*[1], expression très impropre fabriquée par des gens d'esprit, comme il y en a toujours chez nous, pour fournir des mots d'ordre et dispenser les autres de réfléchir. Est-ce d'Italie que cet esprit nouveau a soufflé sur la France? Pas le moins du monde. Les Souverains Pontifes ont été très agréablement surpris, dans la première moitié de ce siècle, de voir leur autorité grandir dans un pays où elle régnait sans gouverner beaucoup; mais ils n'ont ni prévu ni suscité le mouvement d'opinion dont ils ont recueilli le bénéfice.

L'ultramontanisme est-il né d'un fanatisme aveugle et de l'horreur de toute liberté? Qui oserait le soutenir en voyant parmi ses premiers patrons toute la rédaction de l'*Avenir*, Lamennais, Lacordaire et Montalembert en tête? D'où vient-il donc? Au risque de paraître à plusieurs dire une énormité, je réponds sans hésiter : il descend en droite ligne de 89 et de la Révolution française. C'est 89, c'est la Révolution française qui, en bouleversant l'ancienne société et en enlevant à l'Église la place privilégiée qu'elle y occupait, l'a, du même coup, affranchie de la tutelle onéreuse de la royauté, a appris aux catholiques à se passer d'elle, à la juger sans fétichisme, à chercher la protection de la liberté commune et les a tout naturellement conduits à se serrer autour de leur chef suprême, le Pontife romain, dont Bossuet lui-même a célébré magnifiquement la primauté indéfectible. Loin de moi, Messieurs, la pensée de manquer de respect à l'égard de la vieille royauté française! Il n'est pas généreux de mal parler des absents, et, d'ailleurs, la justice oblige de reconnaître que c'est elle qui a

1. J'ai à peine besoin de prévenir que je ne traite nullement la question au point de vue théologique.

fait la France et que, suivant la belle expression de M. Renan, elle s'est montrée si nationale qu'après sa chute la nation a pu se tenir debout sans elle. Cependant il faut bien avouer qu'elle gênait l'Église au moins autant qu'elle la protégeait, qu'elle avait presque altéré sa constitution et qu'en France, le *Domine salvum fac regem* avait fait grand tort au *Tu es Petrus*. Le Roi avait pris peu à peu les allures d'un sacristain couronné (le mot est de Frédéric II), qui parlait plus haut dans le lieu saint que le prêtre lui-même, disposait à son gré des quêtes et des offrandes, décidait ce qu'il fallait dire ou ne pas dire en chaire, quels saints il fallait chômer, quels miracles il était permis à Dieu de faire, qui intervenait constamment et minutieusement entre le Pape et les évêques, entre les évêques et les curés, entre les abbés et les moines, et qui, de temps en temps, envoyait impartialement des lettres de cachet aux uns et aux autres. On appelait tout cela, sans qu'on ait jamais su pourquoi, du nom de *libertés de l'Église gallicane;* et pour justifier la conduite du sacristain, il s'était formé une théologie d'État dont le dogme fondamental affirmait que les rois tiennent directement de Dieu une puissance absolue, inamissible, dont les sujets ne peuvent jamais leur demander compte; une histoire ecclésiastique officielle qui méconnaissait les plus grands papes du moyen âge, et une jurisprudence tracassière qui, par exemple, vengeant au bout de sept siècles l'injure d'un empereur allemand, refusait les honneurs de la canonisation à Grégoire VII, dont nous ferons la fête dans une quinzaine de jours, sans être aucunement inquiétés, je crois, par le chef fort distingué du parquet de Nancy.

Vous comprenez facilement que les catholiques aient changé d'avis, depuis la Révolution, sur ces libertés gallicanes, et que la différence des situations ait amené une différence d'opinion. « Comment voulez-vous, disaient M. Rohrbacher et ses illustres amis, que nous croyions à

l'immutabilité du pouvoir dans un pays qui fait une révolution chaque quinze ans, et que nous nous enchaînions à cette doctrine quand personne n'y croit plus, pas même les rois qui, presque tous, ont accepté des chartes restrictives? Mais nous serions, dans le monde, les seuls tenants de l'absolutisme, avec quelques Russes arriérés de Moscou, les ulémas de Constantinople et cinq ou six vieux abonnés de la *Quotidienne!* Laissez donc l'Église se mouvoir au grand soleil de la liberté, sous l'autorité affranchie du seul chef qui ait mission de Dieu pour la gouverner! »

M. Rohrbacher remontant ensuite dans le passé, le voyait avec d'autres yeux et le comprenait mieux que Fleury : non pas qu'il lui fût personnellement supérieur, mais il profitait des progrès récents des études historiques, il avait lu Haller, Voigt, Guizot, et la papauté du moyen âge lui apparaissait comme la protectrice des faibles et l'arbitre suprême entre les rois et les peuples. Dégagé de toute superstition monarchique, il ne croyait pas que les peuples chrétiens fussent obligés de rester victimes passives de l'arbitraire violent et il reconnaissait au successeur de Pierre le droit de dire à un souverain prévaricateur : « Tyran, tu n'opprimeras pas plus longtemps mes brebis! Je les dispense de t'obéir et de te servir de proie! »

Voilà comment il appréciait, en particulier, le conflit célèbre de saint Grégoire VII avec l'empereur d'Allemagne Henri IV. Lui donnerons-nous tort, Messieurs? Épouserons-nous la rancune de nos voisins qui n'ont pas encore digéré, depuis l'année 1076, l'affront fait à leur souverain et protestent bruyamment qu'on ne les reverra plus à Canossa? Prenons-y garde. Nous attendrir sur cette douce victime du féroce Hildebrand, ne serait-ce pas ressembler quelque peu à cet honnête philistin du dix-septième siècle qui pleurait sur ce pauvre Holopherne si méchamment mis à mort par Judith? Modérons cet esprit chevaleresque dont nous sommes toujours les dupes, et cette générosité naïve

qui n'est jamais payée de retour. Laissons les Allemands panser tout seuls ces vieilles blessures en gardant notre sensibilité pour nos propres infortunes : ou s'il faut absolument prendre parti dans la querelle, je ne vois qu'un vœu à émettre : qu'ils retournent à Canossa, qu'ils fassent une confession générale à l'admirable successeur de Grégoire VII (ils en ont pour quelque temps!), qu'ils s'accusent et qu'ils réparent! Et s'ils écoutent la voix du confesseur et celle de la justice, Strasbourg et Metz béniront Canossa!

Je suis un peu loin de M. Rohrbacher, Messieurs, moins pourtant qu'il ne semble, car ce que je viens de vous dire, c'est l'âme même de son livre, c'est ce qui en fait l'unité et la nouveauté, c'est ce qui lui a valu une popularité et un succès auxquels ne sont pas habitués les auteurs d'ouvrages en vingt-neuf volumes. Je devrais signaler les autres mérites et les défauts de l'œuvre, la grandeur du plan, des vues d'ensemble originales et puissantes, des coups d'ailes qui rappellent le *Discours sur l'histoire universelle,* une érudition presque toujours de bon aloi, quoiqu'elle ait été dépassée sur bien des points, des rencontres d'expressions heureuses et surprenantes, un style un peu fruste, mais d'une bonne trame, qui rappelle la toile solide des tisserands de village, et avec cela beaucoup d'inégalités, des erreurs de détail inévitables, des atteintes à la syntaxe, qui parfois n'est pas mieux traitée que le pauvre Fleury, certaines crudités de langage qu'on ne peut guère citer devant les dames, et, dans les derniers volumes, la trace évidente de la précipitation. Je n'insiste pas, car je respecte votre légitime impatience d'entendre notre président qui, l'année dernière, en louant Mme de Graffigy, nous a si heureusement démontré qu'il dispose de plus d'un trésor[1].

Il faut bien, à tout prendre, que dans l'*Histoire universelle de l'Église catholique* les qualités l'aient emporté

1. M. de Guerle, trésorier-payeur général du département de Meurthe-et-Moselle.

sur les défauts pour qu'elle ait fait son chemin toute seule, sans réclame et presque sans comptes rendus, pour que les idées en aient été généralement adoptées par le clergé, pour que tant de pauvres prêtres aient pris sur leur nécessaire pour s'offrir ce superflu, et que des juges tels que Montalembert et Lacordaire l'aient sincèrement louée. Des appréciations qui furent portées sur l'œuvre, je n'en citerai qu'une, parce qu'elle vous surprendra comme elle m'a surpris moi-même : j'en dois la connaissance à notre obligeant confrère, M. Fliche. « Saint-Pétersbourg, 3 mars 1846. Je « passe tout mon temps à lire un ouvrage qui m'intéresse « infiniment et qui est institulé : *Histoire universelle de « l'Église catholique*, par M. Rohrbacher. Ce nom bar- « bare est cependant celui d'un Français. Je n'en avais ja- « mais ouï parler et les journaux que je lis n'en ont point « fait mention. C'est, à mon avis, le meilleur et le plus beau « livre que j'aie jamais lu[1]. » Ces lignes sont signées de l'écrivain charmant qui s'est fait une renommée égale à celle des explorateurs les plus fameux, rien qu'en voyageant autour de sa chambre, le comte Xavier de Maistre.

Quelque chose aurait manqué à ce grand succès s'il n'eût été consacré par des attaques violentes. On dit, Messieurs, que nous vivons dans le siècle de la tolérance. Remarquez pourtant qu'il est impossible à un honnête homme d'écrire dix lignes sur certains sujets, sans être appelé jacobin par son voisin de droite et *ultra* par son voisin de gauche, heureux encore s'il échappe à des insinuations plus désagréables! M. Rohrbacher fut d'autant plus exposé à ces qualifications qu'il les méritait toutes les deux dans une certaine mesure, et qu'en particulier, il tenait sur l'origine du pouvoir et sur les souverains un langage qui, tout en s'inspirant de saint Thomas, scandalisait beaucoup le faubourg Saint-Germain. Il n'avait pas impunément reçu le

1. *Œuvres inédites de Xavier de Maistre.* Lemerre, 1877, t. II.

coup de soleil de Juillet et écrit dans l'*Avenir!* On le dénonça à Rome, mais heureusement il fut acquitté et renvoyé sans dépens par le tribunal de l'*Index*, que présidait alors l'illustre Angelo Maï, un des rares cardinaux qui aient dû leur chapeau à Cicéron dont il avait découvert la *République* sous un indéchiffrable palimpseste.

Le dernier volume de l'*Histoire universelle de l'Église catholique* parut en 1849, et la première édition ayant été presque épuisée par les souscripteurs, le libraire Gaume en demanda aussitôt une seconde à l'auteur qui voulut la perfectionner et jugea qu'il serait mieux placé à Paris pour suivre ce travail. Il avait du reste formé, pour le remplacer dans sa chaire, un successeur qui fut, presque aussitôt, un maître[1]; il quitta donc la Lorraine pour n'y plus revenir qu'en passant et alla s'établir au séminaire colonial du Saint-Esprit, dans la rue des Postes, actuellement rue Lhomond. C'est là que, le 22 janvier 1856, il fit une mort pieuse et simple, comme avait été sa vie.

Heureux ceux qui, comme lui, ont pu donner toute leur mesure et élever, dans la maturité de l'âge, le monument qu'avait rêvé leur jeunesse! Heureux ceux qui ont servi de belles causes sans peur et sans reproche et ont passé sur cette terre en laissant après eux le souvenir d'une vie pure, supérieure à toutes les préoccupations vulgaires, toute remplie de piété, de travail, de devoirs austères fidèlement et constamment observés! Messieurs, vous reconnaîtrez avec moi, je l'espère, que M. Rohrbacher a bien mérité de l'Église, de la Lorraine et de l'Académie de Stanislas.

1. M. Barnage, alors chanoine titulaire de la cathédrale de Nancy, mort il y a quelques années.

DOCUMENTS

UNE LETTRE INÉDITE DU CARDINAL NEWMAN

My dear Very Reverend Canon.

Gladly would I write anything which would be a service to you on the important questions which you ask of me, and I feel the great compliment which you pay me in asking. I only hope I may not mistake your meaning.

In my *Apologia*, I have, as you remind me, said that « a Catholic Apologist has this difficulty in answering the writers of the Atheistic school, that, from the shifting character of their objections to Religion, they cannot be encountered in a formal battle; for, as soon as one objection is found to fail them, they put another in its place, and thus the labour of the Catholic controversialist is thrown away. »

Upon this, if I understand you, you ask me whether the Catholic disputant will not be saved from this great inconvenience, if, instead of answering his opponent's objections directly, he sets himself to establish positively and scientifically the whole Catholic teaching « de la foi ancienne, sur Dieu, l'univers, l'homme, etc. », and to show « qu'il n'y a pas de milieu entre l'athéisme et le Catholicisme, etc. »; because, since contradictions cannot be true together, if he succeeds in proving

Cher et très Révérend Chanoine.

C'est avec plaisir que je voudrais écrire quelque chose qui pût vous rendre service sur les importantes questions que vous me soumettez, et je sens le grand honneur que vous me faites en me les posant. J'espère ne pas mal interpréter votre pensée.

Dans mon *Apologie*, j'ai dit, comme vous me le rappelez, « qu'un apologiste catholique rencontre cette difficulté à répondre aux écrivains de l'école athée, que, d'après le caractère changeant de leurs objections contre la Religion, on ne peut pas les rencontrer dans un combat régulier. Car dès qu'il arrive qu'une objection ne peut plus leur servir, ils en mettent une autre à la place et ainsi se trouve détruit le travail du controversiste catholique. »

Là-dessus, si je vous comprends bien, vous me demandez si le polémiste catholique ne sera pas garanti contre ce grand inconvénient en se mettant, au lieu de répondre directement aux objections de son adversaire, à établir positivement et scientifiquement tout l'enseignement catholique « de la foi ancienne, sur Dieu, l'univers, l'homme, etc. » et à montrer « qu'il n'y a pas de milieu entre l'Athéisme et le Catholicisme », parce que des propositions contradictoires ne pouvant être vraies à la

the Catholic teaching to be true, he does thereby *ipso facto*, indirectly indeed but absolutely, and without further trouble, prove the Atheistic teaching, « la foi nouvelle », to be false.

I should to this question return the following answer : viz, that the enforcement of positive truth is the best and most convincing mode of reasoning « hominibus bonae voluntatis » : but the great multitude of men are not such. They have no love of religion, no aspirations after sanctity, no desire, no hope or fear, of a future state, and therefore it is that they do not admit the *reasonings*, on which the grand, positive system of philosophy and theology rests. By consequence, they do not assent to that system, and, not assenting, they do not grant that its contradictory, the new atheism, is false. Accordingly, granting that the positive, and what may be called the aggressive method against « la foi nouvelle » is the best, when it can be used, yet, it commonly cannot be used in controversy, because the opponent will not admit the first principles, the method of proof, the facts, of the Catholic disputant. On the other hand, the mass of men have very acute apprehensions of arguments in detail which are derived from *sight*, *reason*, and *experience*, and it is on these that the « new faith » is built.

Thus for instance, as to the Being of a God, we will suppose that a Catholic proves the doctrine by Saint Thomas's arguments, and then says to the atheist : « I have proved you mistaken, for you say that there is no God, but I have proved to you that there is a God, and it cannot be

fois, s'il réussit à prouver que l'enseignement catholique est vrai, il prouve par là-même *ipso facto*, indirectement, il est vrai, mais absolument et sans autre peine, que « la foi nouvelle », l'enseignement athée est faux.

Voici ma réponse à cette question. La démonstration apodictique de la vérité positive est le mode de raisonnement le meilleur et le plus convainquant « pour les hommes de bonne volonté ». Mais telle n'est pas la majeure partie des hommes. Ils n'ont pas l'amour de la religion, pas d'aspirations à la sainteté, pas de désir, d'espoir ou de crainte d'une vie future. Aussi ils n'admettent pas les raisonnements sur lesquels repose le système grandiose et positif de la philosophie et de la théologie. En conséquence, ils ne reconnaissent pas ce système, et, ne le reconnaissant pas, ils n'accordent pas que son contradictoire, le nouvel Athéisme, soit faux. Aussi, en concédant que la méthode positive et ce que l'on pourrait appeler la méthode aggressive contre « la foi nouvelle » soit la meilleure quand on peut s'en servir, cependant on ne peut pas généralement en user dans la controverse, parce que l'adversaire ne veut pas admettre les premiers principes, la méthode de démonstration et les faits du polémiste catholique. D'autre part, la plupart des hommes se laissent très vivement impressionner par des arguments de détails tirés de l'*intuition*, de la *raison*, de l'*expérience*, et c'est sur ceux-là qu'est bâtie la nouvelle foi.

Ainsi par exemple, pour l'existence d'un Dieu, supposons qu'un Catholique prouve la doctrine par les arguments de Saint Thomas et dise ensuite à l'athée : « Je vous ai prouvé que vous vous trompez, car vous dites qu'il n'y a pas de Dieu, or je vous ai prouvé qu'il y en a un :

true that God both is and is not » He will answer : « No, you have not proved it, till you show *how*, since God is the perfection of goodness, how it happens there is so much evil in the world, so much bodily pain, so much mental misery, so much blasphemy, so much sin. » And on this he rests.

This makes me say that the way to meet the « foi nouvelle » is to show how weak the arguments are on which it is founded, how badly its champions reason, how they exaggerate or distort facts, how many and monstrous are their assumptions, how audacious their statements, how unscrupulous they are in inventing first principles, how many links are wanting in their chain of proof.

Hoping you will excuse the imperfections of this letter, I am, with great respect, Yours faithfully in J. C.

John H. Newman.

M. le Chanoine
Duilhé de Saint Projet.

.et il ne peut être vrai que Dieu existe et n'existe pas à la fois. » Il répondra : « Non, vous ne me l'avez pas prouvé, jusqu'à ce que vous montriez, puisque Dieu est la bonté parfaite, comment il arrive qu'il y a tant de mal dans le monde, tant de souffrance corporelle, tant de misère morale, tant de blasphèmes, tant de péchés. » Et c'est là-dessus qu'il s'appuie.

Cela me fait dire que le moyen d'attaquer la « foi nouvelle » est de montrer combien sont faibles les arguments sur lesquels elle repose, combien ses champions raisonnent mal, combien ils exagèrent ou dénaturent les faits, combien sont nombreuses et monstrueuses leurs assertions et audacieuses leurs déclarations, combien ils sont peu scrupuleux à supposer des premiers principes, et combien d'anneaux manquent à la chaîne de leurs preuves.

J'espère que vous excuserez les imperfections de cette lettre. Je suis avec grand respect votre bien dévoué en J. C.

NOTES ET CRITIQUES

Il y a plus de cinquante ans qu'a paru l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne* de Newman, et c'est aujourd'hui, semble-t-il, qu'on commence à entrer dans la voie féconde qu'ouvraient à la théologie catholique les principes posés dans ce livre par l'illustre converti. Jusqu'ici on insistait presque exclusivement sur l'immutabilité du dogme, sur son identité persistante à toutes les époques, sans remarquer assez la prise qu'offrait aux objections la forme trop absolue de cette affirmation, et l'on paraissait avoir peur du mot de développement appliqué à la vérité révélée, comme si la théorie de Newman était autre chose que la formule scientifique d'un principe que l'Église a toujours appliqué dans sa vie intellectuelle aussi bien que dans son développement organique. Mais voici que l'*Esquisse d'une philosophie de la religion*, de M. Sabatier, en vulgarisant l'idée d'évolution appliquée aux doctrines religieuses, est venue créer un danger pressant pour la foi de beaucoup d'esprits : à l'évolutionnisme naturaliste du doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, on ne pouvait opposer une fin de non-recevoir pure et simple, il fallait se placer nécessairement sur le même terrain que lui et montrer que l'idée de développement n'est en rien incompatible avec le dogme catholique. Le P. de la Barre, des premiers, a pensé que rien ne serait plus propre à dissiper l'impression fâcheuse que pouvaient produire les idées de M. Sabatier, qu'un simple exposé de l'enseignement catholique sur la vie du dogme, et, dans le cours de l'année 1897, il a donné une série de conférences sur ce sujet. Ce sont ces conférences, qui forment la matière du volume que le R. P. vient de publier[1]. Nous sommes heureux de cette publication : on peut espérer que désormais la grande idée du développement dogmatique, abritée sous un patronage aussi autorisé, aura facilement raison des dernières oppositions, et conquerra définitivement droit de cité dans l'enseignement théologique où l'on avait trop négligé jusqu'ici ce point de vue capital.

Est-ce à dire que le livre du P. de la Barre expose d'une façon définitive et absolument satisfaisante la théorie catholique de l'évolution du dogme? Je ne le crois pas, je crains même qu'il ne réponde pas entièrement au dessein de l'auteur, qui s'est proposé de faire œuvre de vulgarisation théologique. C'est qu'en effet, il ne se dégage pas de l'ensemble de l'ouvrage une idée nette et précise; et, après en avoir achevé la lecture, on se demande encore avec quelque incertitude quelle est exactement la pensée de l'auteur. Cette impression de confusion et d'obscurité qu'éprouveront plus vivement encore sans doute les lecteurs étrangers aux questions théologiques, tient en partie peut-être à ce que le P. de la Barre ne s'est pas suffisamment tenu dans les limites strictes du sujet qu'il traitait : il

1. *La vie du dogme catholique* (Paris, Lethielleux, 1898).

semble qu'il ait voulu profiter de ces conférences, où il s'adressait au grand public, pour donner un exposé général de la méthode théologique et des exemples de ses divers procédés.

De là, les très nombreuses pages qu'en différents endroits de son livre, il consacre au procédé d'analogie philosophique et qui sans doute ne sont pas étrangères au sujet traité, mais brisent néanmoins la suite régulière des idées. D'autres passages se rattachent moins directement encore à la question : tel est l'exposé du gnosticisme, auquel le P. de la Barre s'arrête avec une évidente complaisance pour opposer ensuite le procédé des hérétiques à la vraie *gnose* chrétienne. Le livre aurait certainement gagné en clarté, si le P. de la Barre avait visé plus directement un but unique, et sacrifié tous les développements accessoires au milieu desquels l'esprit du lecteur, dérouté, court grand risque de s'égarer.

On comprend dès lors qu'il ne soit pas très facile de dégager les idées principales de l'ouvrage, et d'en donner un résumé dont on puisse garantir la fidélité. Le but général que s'est proposé le P. de la Barre est cependant assez nettement indiqué par ces deux mots qui forment le sous-titre du livre : *Autorité-Évolution*, et par le commentaire qu'en donne l'avant-propos. Le dogme est vivant, affirme le P. de la Barre, mais l'école rationaliste soutient que le principe d'autorité est un obstacle à cette vie : le R. P. se propose de montrer comment au contraire dans le catholicisme il n'y a pas d'incompatibilité entre l'autorité et l'évolution. Il y a dans toute tendance vitale, dit-il après Aug. Comte dont il estime hautement les idées sociologiques, il y a un principe *statique*, principe de persévérance dans l'être initial, et un principe *dynamique*, principe de progrès par une poussée interne. Comment dans la vie du dogme, l'Autorité et l'Évolution remplissent le rôle de ce double principe, voilà ce que se propose de montrer le P. de la Barre. « Nous tenons surtout, dit-il, à faire voir comment la notion d'autorité et celle de progrès logique peuvent se concilier, comment elles se rencontrent de fait sans contradiction. Nous tenons à faire voir en quoi consiste le travail humain, préparatoire des définitions et des conciles, le travail scolastique, synthèse des dogmes; en quoi consistent ces définitions du magistère catholique, cette forme de la tradition que l'oracle d'outre-Rhin, M. Harnack, appelle avec une certaine désinvolture, qui sied mal au sérieux germanique : « l'escamotage des nouveautés. »

Passons rapidement sur les chapitres préliminaires où le P. de la Barre étudie les théories qui se rapprochent par quelque point de la conception catholique, mais qui restent *à côté*, soit qu'elles faussent l'idée de la tradition, comme les systèmes de de Bonald et de Lamennais, soit qu'insistant très fortement sur l'idée d'autorité, elles cherchent cette autorité ailleurs que dans l'Église, comme le système positiviste de Comte, soit qu'au contraire elles rejettent toute autorité et ne voient dans la fixation définitive du dogme qu'un travail purement humain, comme le soutient le protestantisme rationaliste. Il faut noter cependant la notion catholique du dogme avec ses deux éléments : le fait de la révélation et la proposition doctrinale de l'Église, que le P. de la Barre oppose à la notion protestante, où la formule théologique qui exprime la vérité révélée est un élément purement humain, qui se modifie avec l'esprit humain et peut être même une altération de la pensée primitive. Et ceci amène le R. P. à poser

d'une façon un peu différente le problème qu'il va chercher à résoudre, et qu'il résume dans ces deux questions : 1° Le résultat du travail humain qui précède ou qui suit les définitions conciliaires est-il une altération de la foi? 2° De quel droit l'Église se livre-t-elle à ce travail et nous en propose-t-elle les résultats? Seulement on ne voit pas bien pourquoi le P. de la Barre a, dans la suite du livre, interverti l'ordre de ces deux questions, et consacré la première partie à établir l'autorité de l'Église. N'eût-il pas été préférable de montrer d'abord, comme l'a fait Newman, ce qui doit être nécessairement le développement du dogme, pour en inférer ensuite la nécessité d'une autorité chargée de diriger ce développement et d'empêcher toute altération de la vérité révélée? Le R. P. semble l'avoir ainsi compris lui-même, puisqu'il juge nécessaire de donner dans ces préliminaires une brève réponse à la première question, réservant à la seconde partie une solution plus complète. Mais toutes ces incertitudes dans la marche des idées ne sont pas faites pour faciliter au lecteur l'intelligence de l'ouvrage.

La première partie du livre est donc consacrée à établir le droit conféré par Jésus-Christ à l'Église de donner une interprétation officielle des Écritures. C'est en somme l'exposé du dogme de la Tradition : le P. de la Barre en effet, avec beaucoup de raison, ne restreint pas ce mot de *tradition* à la fraction non écrite du dépôt des vérités révélées, mais désigne de ce nom l'acte par lequel l'Église, héritière et conservatrice de ce dépôt, le fait fructifier et nous le remet tout entier. Le Révérend Père a très bien vu comment cette conception d'une société enseignante, intermédiaire entre l'autorité divine et la conscience humaine, est le point fondamental qui sépare le système catholique du système protestant; il insiste très justement sur cette idée que la doctrine catholique vit d'une vie sociale, tandis que l'enseignement protestant vit d'une vie individuelle, et il montre avec beaucoup de pénétration comment, sous la ressemblance de la forme intérieure, il y a une différence fondamentale entre le commentaire de l'Écriture donné par le ministre protestant, personne privée, sans autorité doctrinale et sans mission enseignante, et le commentaire donné par le prêtre catholique, représentant l'Église dont il est l'organe et incarnant en soi l'âme de cette Église. Le P. de la Barre résume tout le dogme de la Tradition, tel qu'il l'entend, dans ces trois propositions : « 1° Il existe une société hiérarchique, instituée par Jésus-Christ pour transmettre sa doctrine en la conservant : cette société est un organisme. 2° Dans cet organisme le moyen de transmission spécialement efficace est la fonction enseignante, *l'apostolat enseignant*, institué dans ce but par Jésus-Christ. 3° On appelle Tradition cette transmission, envisagée soit comme un enseignement donné par une autorité ayant mission, soit comme un enseignement transmis par une chaîne continue d'attestations doctrinales, d'âge en âge, de génération en génération. » Le R. P. montre brièvement et sans entrer dans les difficultés que soulèvent les problèmes d'exégèse, les fondements de chacune de ces propositions dans le Nouveau Testament et dans l'ancienne littérature chrétienne. Mais, pour donner un exemple de ce procédé d'analogie philosophique qui lui est cher, il s'attache surtout à développer la comparaison entre l'Église et un organisme vivant, et l'on ne peut contester que de cette comparaison, très usitée aujourd'hui dans les études sociologiques, le R. P. n'ait su tirer un très heureux parti : elle donne à son

exposé une couleur vraiment originale, et lui fournit souvent des aperçus très lumineux. Pourquoi faut-il qu'ici encore l'esprit du lecteur soit parfois égaré par des développements dont il ne saisit pas facilement le lien logique avec la thèse qui est l'objet de cette première partie, et dont quelques-uns (surtout dans le ch. III, intitulé *La vraie gnose théologique*) seraient beaucoup mieux à leur place dans la seconde partie.

C'est dans cette seconde partie, consacrée à l'étude du développement dogmatique qu'on désirerait surtout la clarté et la précision, et malheureusement c'est là qu'il est le plus difficile de se faire une idée nette de la théorie du P. de la Barre. Dans un premier chapitre, le R. P. définit les positions respectives du catholicisme et du protestantisme soit orthodoxe, soit rationaliste sur le terrain de l'évolution du dogme, et ramène le point précis de la discussion à cette question : La tradition peut-elle être tenue comme source légitime où le théologien puisera la vérité révélée, et des sources étrangères ne viennent-elles pas s'y mêler? Ou, en termes encore plus précis, « supposant un dogme formulé par la tradition orale, c'est-à-dire par un concile ou par l'enseignement des docteurs, est-il vrai que ce dogme soit une altération de la vérité contenue dans le dépôt écrit? est-il vrai, suivant l'affirmation des protestants rationalistes qu'on puisse suivre ce travail d'altération, qu'en y regardant de près on distingue les surcharges et les interpolations faites au dépôt écrit? » A cette question ainsi définie, le P. de la Barre se propose de répondre en exposant d'abord l'enseignement de la théologie catholique sur le développement du dogme, et en examinant ensuite les prétendues altérations doctrinales que signale la critique contemporaine.

Il y a évolution du dogme avant sa définition, il y a évolution aussi après. C'est de l'évolution du dogme depuis la doctrine scripturaire jusqu'à la définition par l'Église qu'il est surtout question, semble-t-il, dans les chapitres II et III. Quels sont les facteurs de cette évolution? Le P. de la Barre distingue deux éléments un élément organique subjectif, ce qu'il appelle le sens catholique ou la conscience sociale de l'Église, et un élément objectif, qui est la vérité dogmatique elle-même, vivant et fructifiant par l'expansion de ses conclusions logiques. Ainsi le développement du dogme serait un développement logique, s'effectuant peu à peu dans la conscience de ce corps social qu'est l'Église par un travail lent et obscur, dont les résultats se manifestent au grand jour par des définitions qui peuvent paraître nouvelles, mais qui ne sont en réalité que l'épanouissement de la vérité révélée sous la poussée du sens catholique. Et quelle est exactement la nature de ce travail humain, qui prépare la définition dogmatique? Le P. de la Barre semble le ramener à un travail d'interprétation philosophique et de disposition méthodique. Ce travail préparatoire reçoit par la définition dogmatique de l'Église une consécration qui l'élève au-dessus des lois humaines d'une évolution doctrinale quelconque : la définition conciliaire garantit que la formule qui est le résultat de ce travail préparatoire constitue une valide et légitime interprétation de l'Écriture. Ainsi se concilient dans cet acte du magistère ecclésiastique l'autorité avec l'évolution, l'immutabilité du dogme avec sa vie.

Telle est dans ses grandes lignes, d'après le P. de la Barre, la théorie catholique du développement dogmatique, principalement dans la période qui précède la définition. Le R. P. a très bien vu et très bien exposé cer-

tains aspects de la question : les pages en particulier où il analyse ce qu'il appelle le sens catholique sont remarquables de pénétration et très suggestives. On est même quelque peu surpris, après les avoir lues, de voir ramener aussitôt la vie du dogme à un développement purement logique, par lequel on tire de la vérité révélée toutes les conséquences qu'elle contient : on s'attendrait plutôt à voir mise ici en pleine lumière cette pensée de Newman qu'une idée vivante, réelle, telle que l'idée religieuse, quand elle a pris possession de l'esprit des hommes, ne se développe pas comme un axiome de géométrie, mais que sa fortune, tout en étant évidemment subordonnée à la direction providentielle, dépend dans une certaine mesure des esprits qui la reçoivent et des circonstances extérieures qui président à son développement. On peut regretter en général que le P. de la Barre ne se soit pas inspiré plus souvent des idées si fécondes du cardinal Newman : il ne lui emprunte que quelques développements sur le pouvoir d'assimilation de l'idée, et encore restreint-il un peu trop, semble-t-il, l'application de cette métaphore. Il montre très bien que l'évolution d'une vérité est semblable à celle d'une semence qui germe en développant son contenu : pourquoi n'ajoute-t-il pas, ce qui est renfermé déjà implicitement dans cette comparaison, que « le développement chrétien doit être conçu comme intime, vital, réel, aussi considérable dans son ordre que celui de la vie animale depuis la naissance jusqu'à l'état adulte, impliquant, par conséquent l'identité de l'être sous toutes les transformations qui s'opèrent en lui selon la loi de son institution, mais excluant comme un état de mort l'immobilité absolue dans la forme une fois acquise[1] ? » Pourquoi surtout n'insiste-t-il pas avec Newman encore, sur cette idée que la condition essentielle et la marque principale d'un vrai développement, c'est le maintien de l'unité du type à travers les transformations les plus profondes, et que l'identité d'un être vivant n'est pas une identité purement matérielle et extérieure, mais une identité personnelle ? Sans doute tout cela découle assez naturellement des principes posés par le P. de la Barre, mais on désirerait voir plus clairement énoncées ces conclusions importantes, et il serait plus facile, après les avoir bien mises en lumière, de répondre aux rationalistes qui voient dans le développement du dogme chrétien une altération de la doctrine scripturaire.

D'après les historiens rationalistes des dogmes, le dogme catholique s'est formé par l'alliage du principe de l'Évangile avec la pensée hellénique, et ils disent, avec M. Sabatier : « Savez-vous ce qu'a fait l'Église en proclamant l'infaillibilité des dogmes du moyen âge ? Elle n'a pas seulement décrété l'immutabilité de l'Évangile, elle a décrété l'infaillibilité de la logique d'Aristote et de la philosophie de Platon. » Le P. de la Barre répond très justement que c'est là confondre la notion d'instrument avec la notion de source, le dogme lui-même avec le vêtement dont on l'a recouvert aux diverses époques. Les constructeurs du dogme catholique ont emprunté à la philosophie grecque beaucoup d'images, dont ils se sont servis pour exposer et pour interpréter le dogme catholique : l'élément imaginatif avait un rôle légitime et même nécessaire dans les premières ébauches théologiques. Mais le R. P. montre très bien comment un même

1. A. Firmin, *Le développement chrétien d'après Newman*, *Revue du clergé français*, 1 décembre 1898.

instrument représentatif peut cadrer avec des conceptions diverses, tantôt utilisé par le système erroné, tantôt par la théorie vraie, comment par conséquent l'identité des métaphores n'autorise pas à conclure l'identité de deux doctrines, l'une chrétienne, l'autre hétérodoxe, et leur variabilité n'autorise pas à conclure la variabilité du dogme. Il y a plus, les Pères qui ont construit les premiers édifices dogmatiques se sont servis de la philosophie de leur temps pour éclairer la vérité révélée, mais ici encore le système philosophique n'est qu'un vêtement de la pensée religieuse, et n'entre dans le dogme que comme un instrument représentatif : un système philosophique inexact, une théorie psychologique incomplète ne doivent pas nécessairement être considérés comme un fondement de la doctrine théologique concomitante. Que si les définitions dogmatiques s'encadrent, elles aussi, dans une théorie philosophique, il n'en faut point conclure que l'Église affirme la valeur absolue de cette théorie. Elle ne nous assure que d'une chose, dit le P. de la Barre, c'est que la valeur représentative du système, en dépit de ses imperfections, est suffisante, et que les formules dogmatiques avec les conceptions qu'elles abritent, sont de légitimes interprétations de la foi. Qu'on ne dise donc plus que l'Église a défini l'infaillibilité d'Aristote ou de Platon! Nous pouvons même inférer de la doctrine du P. de la Barre, que les formules dogmatiques définies pourront être remplacées par d'autres qui exprimeraient la même vérité révélée sous une forme plus parfaite.

Toutes ces considérations que le P. de la Barre expose avec beaucoup de force sont une explication suffisante des prétendues altérations qu'on nous reproche. Tout au plus pourrait-on dire que le R. P. a peut-être un peu trop restreint l'influence des idées philosophiques de chaque époque sur le développement du dogme : il aurait pu tirer parti plus qu'il ne l'a fait de la théorie de Newman sur la puissance d'assimilation des idées. Peut-être aussi cherche-t-il plus que de raison à justifier toutes les idées théologiques des anciens Pères : dans les premiers âges chrétiens la vérité révélée ne se présentait pas encore sous une forme bien arrêtée; on se trouvait dans l'Écriture Sainte en présence de textes qui, montrant deux aspects différents d'une même vérité semblaient parfois se contredire; aussi peut-on remarquer que sur chacun des mystères de notre foi, deux grands courants ont généralement partagé les premiers écrivains ecclésiastiques, courants qui pouvaient dévier et conduire de part et d'autre à l'hérésie, mais entre lesquels coulait sans écarts, évitant tous les écueils, le grand courant de la tradition catholique, représentée surtout par l'Église de Rome. Et si quelques Pères ont eu des conceptions qui nous semblent aujourd'hui s'écarter de l'orthodoxie, faut-il s'en étonner, et est-il nécessaire de ne voir dans leur langage, qui nous surprend parfois, qu'une expression inexacte d'une pensée orthodoxe?

Le résumé que nous venons de faire de l'ouvrage du P. de la Barre, s'il nous oblige à conclure que nous n'avons pas encore dans ce livre une théorie catholique définitive de l'origine et de l'évolution du dogme, en aura néanmoins, nous l'espérons, fait comprendre toute la portée et toute la valeur. C'est sur le terrain historique que les adversaires du catholicisme ont transporté la lutte, et leurs théories sont de nature à jeter le trouble dans beaucoup d'esprits. Il faut donc les suivre sur ce terrain. Le P. de la Barre a ouvert la voie : il est à souhaiter que la théologie catholique y entre réso-

lument après lui et revendique énergiquement cette grande idée du développement dogmatique, que nos adversaires voudraient tourner contre nous.

*
* *

Le *Libellus fidei* (Paris, Lethielleux, 1899) publié par le R. P. Gaudeau, S. J., est un recueil de canons, décrets, condamnations, brefs, constitutions, etc., concernant la foi. Le révérend Père a eu raison de penser que les étudiants en théologie auraient avantage à trouver réunis tant de documents, dont quelques-uns sont difficiles à atteindre, dont la plupart ne circulent dans l'enseignement qu'à l'état de citations tronquées. De semblables recueils sont les bienvenus, et puissent-ils se multiplier. Toutefois, que le révérend Père nous pardonne, le sous-titre de son livre nous promettant un recueil « exhibens decreta dogmatica et alia documenta ad tractatum De fide pertinentia », on est surpris d'y rencontrer tant de textes qui ont trait à d'autres sujets que la foi, y compris le mariage, l'eucharistie et le pouvoir temporel. Puis, il s'en faut que tous ces textes aient la même valeur comme expression soit de la foi catholique, soit de la foi ecclésiastique; quelques-uns ont une simple valeur suggestive, comme les rédactions préparatoires de la constitution *Dei filius;* tout à côté de cette même constitution *Dei filius*, figure le *Syllabus* de 1864 sans un mot d'indication pour en qualifier l'autorité; plus loin, voici des propositions condamnées par le Saint-Office, ailleurs des propositions souscrites par Bonnetty ou Bautain. Mettre tous ces actes dans la même série des « decreta dogmatica proprie dicta quae vim definitionis aut saltem sententiae authenticae et universalis habent », c'est donner lieu à quelque confusion. Enfin, les pièces étant au nombre de soixante-sept, vingt-trois seulement sont antérieures au seizième siècle, et dix seulement antérieures au dixième siècle. Dans ces conditions, on s'étonne que le révérend Père ait pu écrire : « Hic ergo habetur quasi manuale quoddam Theologiae positivae symbolicae in materia fidei », et qu'il souhaite que son *Libellus* suivi de nouveaux fascicules « fiat verum manuale theologiae positivae a multis magistris et discipulis iamdudum expetitum ». Nous sommes du nombre des professeurs qui désirent l'extension de la théologie positive, dans ce sens que les *probatur scriptura sacra* et les *probatur traditione* de l'enseignement théologique recevront les développements nécessaires; et c'est là la théologie positive telle que l'entend le P. de Régnon et aussi le P. Pétau, tandis que le R. P. Gaudeau accumule les *est de fide*. Mais l'étude des Pères et des anciens conciles est une étude difficile, érudite, critique et les progrès ont été si rapides en ces matières, ces derniers vingt ans, qu'il faut une préparation bien spéciale pour les aborder. Il n'est plus permis, sous peine de contrister les... Bollandistes, de citer le symbole des Apôtres en la forme latine qui remonte à peine au quatrième siècle, sans autre avertissement que le sous-titre *forma consueta*, et le symbole athanasien avec cette simple note : « Saeculo quinto videtur prodiisse haec fidei professio, quae Athanasii opus non est ».

*
* *

M. Hogan, prêtre de Saint-Sulpice, supérieur du séminaire de Boston,

vient de publier sous le titre de *Clerical studies* (Boston, Marlier, 1898) un véritable directoire des études ecclésiastiques. L'auteur, laissant volontairement de côté tout ce qui a trait aux études dites classiques, divise son travail en treize chapitres qui représentent autant de rayons de la culture ecclésiastique : 1° les sciences naturelles, 2° la philosophie, 3° l'apologétique, 4° la théologie dogmatique, 5° la théologie morale, 6° la théologie ascétique, 7° la théologie pastorale, 8° le droit canonique, 9° la liturgie, 10° l'homilétique, 11° l'histoire ecclésiastique, 12° la Bible, 13° les Pères de l'Église. Et sur chacun de ces treize sujets, l'auteur prend la parole avec une exceptionnelle expérience et la séduisante autorité de la personnalité et de la justesse d'esprit. L'admirable livre, et combien propre à nous reposer de la manière superficielle et déclamatoire si commune aux catholiques Américains! Nous ne passerons pas en revue détaillée les treize chapitres des *Clerical studies*, nous réservant de leur emprunter de précieuses indications le jour où nous publierons, ici même, un commentaire des programmes d'examen de notre Faculté de Théologie. Nous noterons seulement l'opinion de l'auteur concernant l'étude des sciences naturelles. Évidemment il parle pour un pays où la culture classique n'est pas comme chez nous la culture normale, et où tout homme « comme il faut » n'est pas obligé de commencer par être, même *invita Minerva*, un bachelier es-lettres. M. Hogan veut que l'étude des sciences naturelles fasse partie des études cléricales du moment « qu'elles font partie d'une éducation libérale ». Avec une pénétrante clairvoyance, il analyse leur valeur éducative; en quoi elles développent l'attention, l'exactitude, l'esprit de comparaison et d'ordre, d'un mot la faculté inductive, et comment elles sont capables d'étendre indéfiniment l'horizon de l'esprit, et, étant « la merveilleuse révélation du monde à l'homme », sont capables de développer en lui cet « esprit cosmique » qu'analysait récemment si ingénieusement Paul Bourget. Il marque l'intérêt qu'elles ont pour l'apologiste qui doit se préoccuper de leurs points de contact avec la foi « rares ou nombreux, réels ou imaginaires »; l'intérêt qu'elles ont pour l'éducateur par la place qu'on leur fait dans les écoles sur lesquelles le prêtre a quelque juridiction « ... Plus encore, s'agit-il, non plus seulement d'écoles, mais d'hygiène ou de questions sanitaires, s'agit-il de mille questions d'intérêt local qui dépendent de principes scientifiques, quel sera le crédit du prêtre s'il est compétent ?... » Ce sont des vues analogues que développait, fin novembre dernier, notre collègue M. Senderens au Congrès national des catholiques à Paris et aussi Mgr Baunard dans une brochure qui a fait beaucoup parler. Voici un suffrage de plus à l'appui de la même opinion. A Lille comme à Boston, on se préoccupe également de faire aussi extensive que possible la culture ecclésiastique; que si l'on veut bien sauvegarder les spécialités nécessaires, nous souscrirons de grand cœur à un tel programme.

*
* *

Le R. P. Grisar, S. J., après bien des années de préparation, publie le premier volume de son grand ouvrage, *Die Päpste des Mittelalters*, en une grande édition illustrée chez Herder (Fribourg-B.). Ce même premier vo-

lume a été édité concurremment sans illustration en deux tomes, en une traduction italienne, à la typographie du Vatican. Nous croyons savoir qu'il s'en prépare une édition française. Qu'elle vienne vite, car le livre du P. GRISAR est un admirable livre, d'autant de science et de plus d'art que le livre de Pastor sur les papes de l'époque moderne! Il nous rappelle ce qu'écrivait, voici bientôt vingt ans, M. l'abbé Duchesne, à propos de la *Geschichte der römischen Kirche* de Langen : « L'histoire ancienne de Rome : quel beau sujet! Ne se trouvera-t-il pas quelqu'un pour la traiter? Il faudrait... étudier surtout la société, les hommes, les caractères, suivre le développement des faits et des institutions... L'archéologie serait indispensable, à condition de ne pas s'y noyer, de ne pas croire que tout est dans les pierres écrites et dans les vieux coups de pinceaux. Avant tout, il faudrait être un peu épris, avoir mené la vie d'amant de Rome, comme Ampère, Gerbet, Gregorovius, avoir contemplé là-bas les *Lacrimae rerum* et aperçu leur sourire... » Le P. GRISAR a satisfait à tous les articles de ce programme : ses *Päpste des Mittelalters*, avec les livres de Paul Allard et du P. Lapôtre, sont pour faire le plus grand honneur à la manière d'écrire l'histoire chez les catholiques en cette fin du dix-neuvième siècle.

*
* *

M. l'abbé A. BOUILLET a publié le *Liber miraculorum Sanctae Fidis* (Paris, Picard, 1898), d'après un manuscrit de la bibliothèque de Schlestadt. Grâce au grand nombre de détails caractéristiques qu'il renferme, le livre des miracles de sainte Foy a l'intérêt général qui s'attache à l'histoire des mœurs et des idées au moyen âge, et l'intérêt restreint de l'histoire locale et provinciale. Dans les *Analecta*, les Bollandistes, avec l'autorité qui leur appartient, félicitent M. Bouillet d'avoir entrepris la publication de ce texte si intéressant, et formulent quelques desiderata. Mais peut-être le savant auteur de la recension des *Analecta* n'a-t-il pas assez tenu compte des bornes que le plan même de la *Collection pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire* imposait à l'éditeur du livre des miracles. De pareilles éditions, destinées à devenir des instruments d'études aux mains des élèves d'histoire, et devant laisser place à l'effort personnel pour l'intelligence des textes, sont forcément incomplètes : on ne saurait donc reprocher à M. Bouillet de n'avoir pas rédigé un vaste index de la latinité, ni de n'avoir pas étudié les sources littéraires du livre des miracles, comme le ferait un historien de sainte Foy et de ses miracles. Mais il est d'autres critiques tout à fait justifiées. L'annotation, volontairement très sobre, n'est pas assez de première main ; telle étymologie est fantaisiste. Enfin et surtout, le texte n'est pas établi avec la méthode et la précision qui est de rigueur dans les publications du même genre. De là pour le *Livre des miracles*, une infériorité réelle vis-à-vis des autres ouvrages de la Collection, qui ont suivi le programme tracé : « Notre intention est de ne publier que des éditions critiques, dont les textes doivent reposer sur le classement des manuscrits. » Or M. Bouillet ne se sert que d'un seul manuscrit, celui de Schlestadt. « Dans sa préface, l'auteur s'explique sur l'origine du recueil et la valeur des manuscrits. Son exposition est claire, mais parfois un peu maigre pour une édition qui devrait être définitive. On

pourra trouver, par exemple, que la description des manuscrits de Londres, de Namur et surtout de Melk ne donnent pas une idée assez exacte de la dérivation des collections. Le texte du manuscrit de Schlestadt est reproduit avec beaucoup de soin, et il est, en général, lisible. L'éditeur a été un peu avare de corrections et de variantes, et on est stupéfait de constater une concordance presque parfaite entre les manuscrits. Il est vrai que M. Bouillet s'est décidé à ne donner que les variantes les plus considérables, et à ne relever que celles des manuscrits collationnés par lui-même à l'exclusion des autres. Ce dernier principe n'est pas aisé à justifier. »

*
* *

M. Paul Allard a réuni sous le titre de *Études d'histoire et d'archéologie* (Paris, Lecoffre. 1898) douze articles qui ont paru d'abord dans diverses revues. C'est un volume de mélanges de la plus agréable lecture : archéologues, historiens et moralistes y trouveront beaucoup à prendre. L'étude sur M. de Rossi contient un portrait du maître et une esquisse de son œuvre. L'émotion de l'ami, et la compétence du disciple donnent un grand charme à ces pages. L'étude sur les archives et la bibliothèque pontificales utilise la préface magistrale placée par M. de Rossi en tête du catalogue des manuscrits de la collection palatine. « Ce n'est pas seulement l'histoire de la plus célèbre bibliothèque du monde pendant douze siècles, dans la période obscure et laborieuse de sa formation; le rôle intellectuel de la Papauté, protectrice des lettres, des sciences et des arts, gardienne de la littérature, dépositaire des plus nobles traditions de l'esprit humain, se dessine dans ces pages avec une netteté merveilleuse. Et comme, parallèlement aux annales de la bibliothèque, M. de Rossi raconte celles des archives pontificales, les papes apparaissent dans une occupation plus haute encore, le devoir essentiel de leur charge : on les entrevoit dès les temps les plus reculés, administrant l'Église universelle, et l'on admire l'ordre qui régnait dans le dépôt où toutes les pièces intéressant cette immense administration étaient reçues et classées. « La philosophie antique et l'esclavage », « Un livre sur le quatrième siècle » sont des articles relatifs à une période dont M. Allard a fait depuis longtemps son domaine. « Les Origines de la civilisation moderne », « Le domaine rural du cinquième au neuvième siècle » sont des recensions des ouvrages de Godefroy Kurth et de Fustel de Coulanges. Au compte rendu s'ajoutent souvent dans ces deux articles des contributions personnelles. On trouvera peut-être que M. Allard est sévère pour *Les origines de la civilisation moderne* de M. Kurth, qu'il y aurait tant d'intérêt à répandre et qui devrait particulièrement devenir le livre de lectures historiques de nos collèges.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

L'ESPRIT TRADITIONNEL

ET

L'ESPRIT CRITIQUE

A PROPOS DES ORIGINES DE LA VULGATE.

Depuis que le triomphe de la scolastique a introduit dans la théologie plus de régularité, de fixité et d'harmonie, on s'imagine aisément que tel a toujours été l'état des choses. Surtout on fait volontiers sur le terrain biblique les mêmes opérations cadastrales comme si les règles immuables de la déduction logique pouvaient s'appliquer avec la même rigueur dans une matière où la philologie, la critique littéraire, l'histoire, et combien de manières d'histoire, supposent nécessairement une certaine contingence. Évidemment les mêmes critères ne peuvent s'exercer dans la région des idées et dans celle des faits, et si la doctrine de la Bible demeure la même, il faut reconnaître que dans le détail, l'établissement du texte, la traduction et l'exégèse ont subi d'immenses modifications. C'est parce qu'elles n'ont de ce fait qu'une idée très confuse, considérant l'exégèse des saints Pères comme une somme théologique, que beaucoup de personnes s'effraient à la pensée d'une interprétation nouvelle. Que peut-on dire encore de nouveau après tant de commentateurs, et l'épithète de « nouveau » n'est-elle pas une flétrissure? Il ne sera pas inutile, dans cet état d'esprit, de redire une vieille histoire dont chacun peut tirer facilement la moralité.

Au commencement du cinquième siècle, il existait une question biblique. L'esprit traditionnel, le respect dû à l'autorité ecclésiastique et aux usages consacrés se trouvait en présence d'un esprit nouveau, désireux avant tout d'asseoir sur des bases solides l'exégèse des Saints Livres et leur défense contre les ennemis de la foi. Les causes de ce malaise étaient lointaines. Il s'agit surtout de l'Ancien Testament.

L'Église ne l'avait jamais étudié dans son texte original. Lorsque le Christianisme parut, dans tous les milieux hellénistes, ceux où il pénétra d'abord, l'Ancien Testament était lu en grec, dans la célèbre version que l'on attribuait aux septante vieillards. C'est dans ce texte grec que les premiers écrivains chrétiens lisaient les Prophéties et prouvaient, en les appliquant à Jésus de Nazareth, la divinité de sa mission. Cet argument avait la prétention de convaincre les Juifs, et cependant il ne touchait que les Gentils, car les Juifs lui opposèrent bientôt une fin de non recevoir absolue. Leur confiance dans les Septante cessa du jour où l'Église les eut adoptés ; cette version dont les chrétiens se faisaient une arme devint pour eux une infidèle. Ils répondaient déjà à Justin par la bouche de Tryphon : ce n'est pas dans l'hébreu ! il leur fallut une traduction nouvelle, celle d'Aquila. D'autres suivirent, et insensiblement le monde grec, qu'un simple démenti des Juifs n'aurait pas ébranlé, s'étonna que le texte hébreu fût susceptible d'interprétations si différentes.

Il ne soupçonna pas — on n'a reconnu que de nos jours — la raison principale de ces divergences. Dans l'Ancien Judaïsme les manuscrits avaient entre eux, comme il est naturel, des variantes nombreuses. Après la prise de Jérusalem, par un effort de cette volonté têtue qui lui conserva dans le monde ancien une existence artificielle, le peuple juif avait immobilisé et pétrifié son texte, issu probablement d'un seul manuscrit, et par l'identité presque com-

plète qui régnait désormais entre les divers exemplaires répandus dans tout le judaïsme, il en avait imposé. L'unité n'était-elle pas un signe de vérité? Cette identité qu'on constatait dans l'étendue, on l'imaginait aisément remontant le cours du temps. On se croyait de bonne foi en présence de l'archétype et dès lors les différences que l'on constatait dans les Septante n'apparaissaient plus que comme des caprices ou des négligences, soit chez les traducteurs, soit chez les copistes.

Les Septante avaient mal traduit, les chrétiens mal copié, seuls les Juifs possédaient dans sa pureté immaculée la parole de Dieu. Il n'est que juste de remarquer que cette erreur pénétra dans l'Église par la voie critique. Erreur, disons-nous, si l'on entendait toujours et partout donner la préférence aux leçons de l'hébreu, car les critiques avaient raison de préférer dans son ensemble le texte original. Les Septante n'avaient de valeur réelle que pour permettre de restituer dans son intégrité le texte le plus ancien : cela fait, c'est évidemment dans sa langue propre qu'il faut étudier la pensée d'un écrivain si on veut la saisir sous sa forme génuine et dans sa sincérité native.

Le premier critique qui tenta résolûment de remédier à la situation fut Origène. Puisque les Septante étaient reçus dans l'Église, il fallait en conserver le plus possible. Mais puisque le texte hébreu contenait seul la parole inspirée, il fallait en rapprocher les Septante soit en retranchant, soit en ajoutant. On sait le reste, et comment les labeurs incroyables d'Origène aboutirent à une solution moyenne; il indiquait par de petites broches ce que les Septante avaient en plus du texte hébreu, et il ajoutait, d'après Théodotion, et sous astérisque, ce qui leur manquait.

Origène avait agi en critique, mais c'est le malheur des critiques qui deviennent des autorités, qu'on se transmette leurs résultats par voie de routine, sans plus s'inquiéter de leur méthode et de leurs scrupules de savants. Le public

conclut que pour Origène le meilleur moyen pour les Grecs de posséder la parole de Dieu était de corriger les Septante en les rapprochant le plus possible de l'hébreu, et on se mit à copier la colonne des hexaples qui contenait ce texte bâtard sans se préoccuper des astérisques et des obèles; ceux-ci ne regardaient que les érudits. Lucien et Hésychius entreprirent à leur tour des recensions dont nous n'avons pas à parler ici, et dès lors une confusion, jusqu'à présent irrémédiable, se glissa dans l'Ancien Testament grec. L'Église grecque n'a rien fait, ni pour retrouver ses Septante antérieurs à Origène, ni pour s'assimiler le texte hébreu par une traduction nouvelle et immédiate.

Avec saint Jérôme le problème se posa pour l'Église latine.

Dans les milieux latins la situation était encore plus défavorable, mais l'excès du mal pouvait amener une réaction qui ne rencontrerait pas l'obstacle d'une tradition invétérée. On était en moins bonne posture parce qu'on n'avait en latin que des traductions des Septante, par conséquent un reflet plus affaibli de l'original, et parce qu'on suivait tant bien que mal, mais avec plus de confusion encore, les tentatives critiques de l'Orient. En revanche aucun de ces textes latins n'avait le prestige du texte des Septante et il pouvait paraître moins difficile d'en faire table rase pour revenir au texte hébreu.

Tout ce qu'on ambitionna d'abord, ce fut de se mettre, si possible, au rang des Grecs, du moins en se rapprochant d'eux. Ce ne fut pas, semble-t-il, l'esprit critique qui prit les devants, mais le génie administratif de Rome, toujours épris d'unité. Le pape Damase voulut obtenir plus d'uniformité dans les éditions latines, et le seul moyen convenable était de revenir aux meilleurs manuscrits grecs. Saint Jérôme se mit à l'œuvre, d'abord pour les Évangiles, puis pour les Psaumes et pour Job. Il parle même d'un travail analogue sur les Septante en général, mais nous ne savons

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

rien de précis. Cependant brisé dans son labeur officiel par la mort de Damase, irrité et froissé des allures de quelques membres du clergé romain, celui qu'on voyait déjà pape s'enfuit en Orient comme simple moine. Toujours ardent à l'étude, en Palestine il apprend à connaître de plus près les Hexaples, et reprend l'étude de l'hébreu avec des rabbins instruits aux florissantes écoles de Lydda et de Tibériade. Il comprend clairement combien est insuffisante la tentative d'Origène, à juger comme lui de la supériorité absolue du texte hébreu. Les Grecs sont rivés aux Septante, soit, les Latins peuvent être affranchis; Jérôme avec sa culture tout orientale a le sentiment d'une patrie latine. Il parle avec affection de ses Latins, *mei, nostri.* Puisque dans la confusion des éditions latines on ne sait plus à qui croire [1], et que personne chez les Grecs eux-mêmes ne sait plus où sont les vrais Septante, il n'y a plus qu'un remède, c'est de traduire une fois de plus le texte hébreu, seul authentique, puisqu'il est partout conforme à lui-même, mais cette fois, et pour la première fois en latin. Ce sera aussi la première fois qu'un catholique entreprendra une traduction de l'hébreu, et Jérôme n'est pas insensible à l'idée d'honorer à la fois et l'Église catholique et les lettres romaines.

En commençant cet immense travail sur les instances de ses amis, le vieux lutteur n'ignorait pas le péril : « Travail dangereux, disait-il, et qui m'expose aux aboiements de mes détracteurs : estimant les travaux de l'esprit comme on juge le vin, ils m'accusent de remplacer le vieux par du neuf... » Et ailleurs : « j'ai pleine conscience de mettre ma main dans le feu » [2]... Et c'était à peine assez dire! Qu'on songe à l'attachement des premiers chrétiens, pour la lettre des Écritures, à l'autorité des Septante, universellement

1. « *Maxime cum apud Latinos tot sint exemplaria quot codices : et unusquisque pro arbitrio suo vel addiderit vel subtraxerit quod ei visum est* » Praef. in Jos.
2. Préfaces sur le Pentat. et sur Isaïe.

commentés par tous les Pères, reçus et lus dans les Églises, et tenus pour inspirés par l'opinion à peu près unanime[1] des docteurs! Il ne s'agissait plus de les compléter par l'hébreu, mais d'une refonte totale. Des milliers de phrases allaient disparaître, d'autres allaient être ajoutées, la disposition de plusieurs livres devait être changée, on se heurterait à chaque pas à des sens différents. Ils s'agissait de réduire au silence des prophéties messianiques, d'abandonner le texte dont les Apôtres s'étaient servis, qu'ils avaient par conséquent consacré de leur autorité infaillible : en d'autres termes, disaient les conservateurs, Jérôme entendait abaisser l'Église catholique devant la prétendue science des Juifs.

Pourtant Jérôme ne céda pas. Bien plus, il comprit qu'on ne pouvait lutter avec les Juifs sans les connaître, ni même sans leur emprunter ce qu'ils savaient de solide. Accusé de judaïser, il ne se gène pas pour qualifier de divagations insensées l'exégèse des rabbins, mais il leur emprunte ou plutôt il leur achète à prix d'or leurs connaissances philologiques. Lui judaïsant! mais c'est précisément pour combattre les Juifs qu'il se livre à son rude labeur. Il sait que les Juifs se raillent de la science insuffisante des catholiques : il veut faire mieux qu'eux : « *illudentibusque Iudaeis, cornicum, ut dicitur, oculos configere*[2]. » Il est sûr d'avoir frappé juste et d'avoir porté aux Juifs le coup le plus sensible en relevant le niveau de la science catholique, et il déplore que des catholiques moins clairvoyants dédaignent et même calomnient ce qui préoccupe et afflige les ennemis de l'Église : « *Quae enim audientis vel legentis utilitas est, nos laborando sudare, et alios detrahendo laborare? dolere Iudaeos quod calumniandi eis et irridendi Chris-*

1. Saint Irénée. Clém. d'Alex., saint Cyrille de Jér., Théodoret. S. Chrys., le Ps. Justin; et parmi les Latins, Tertullien, saint Ambroise, saint Augustin, sans qu'on puisse citer aucun témoignage contraire avant saint Jérôme.

2. Préf. des Paral.

tianos sit ablata occasio, et Ecclesiæ homines id despicere, immo lacerare unde adversarii torqueantur[1] ». Jérôme connaissait trop bien son temps et la gravité du sujet où la foi était directement intéressée pour essayer de ramener le public par des arguments simplement critiques. Ils auraient échoué contre l'opinion régnante de l'inspiration des Septante. En vain le grand hébraïsant aurait démontré clairement que tel passage de la traduction grecque comparé à la sienne n'était qu'un contre sens. Les plus modérés de ses adversaires n'étaient pas fâchés de savoir ce que contenait l'hébreu; mais si le sens des Septante était différent, qui donc pouvait empêcher l'Esprit-Saint d'enseigner en grec une vérité différente de celle de l'hébreu et peut-être plus belle? comme ce fameux texte d'Isaïe : *Nisi credideritis non intelligetis*[2], où S. Augustin voyait l'illumination de l'intelligence suivant l'acte de foi, et que Jérôme traduisait maintenant *Nisi credideritis non permanebitis*. Et au fond toute la question était là posée entre les spéculatifs absolus et les critiques attentifs. Assurément l'Esprit-Saint était le Maître. Il avait pu enseigner de cette manière, cela était possible, métaphysiquement, physiquement, moralement possible... en spéculation; car en fait cela avait l'air d'autre chose. En fait cela semblait tout juste un contresens. Jérôme aurait pu expliquer quelle fausse piste avait suivie le traducteur grec : il refaisait le travail de sa pensée, méconnaissant le sens de telle forme, coupant mal les lettres, prenant un nom propre pour un nom commun, et il lui paraissait étrange de faire de l'Esprit-Saint l'inspirateur d'un pareil travail. L'Esprit-Saint n'a enseigné qu'une fois, tout ce qui s'écarte de son texte ne peut être vrai[3]. Mais une semblable démonstration ne pouvait être utilement offerte au public d'a-

1. Préf. de Jos.
2. *De doctrina christiana*, II.
3. « *Et utique non possit verum esse quod dissonat,* » principe posé à propos des variantes des LXX, préf. de Jos.

lors. Hardiment, Jérôme tire à lui les Apôtres. Les Apôtres citent des textes qui ne sont pas dans les Septante. Les ont-ils inventés? Ici on ne peut plus appeler l'Esprit-Saint au secours des Septante. Ou les Apôtres ont menti, ou la traduction grecque est infidèle, il faut choisir[1].

Le chrétien éprouvé qu'était Jérôme souffrait cruellement de voir ses intentions méconnues, et par là même, croyait-il, son travail devenu inutile : « Si je tressais des corbeilles de jonc, ou si je liais des feuilles de palmier pour manger mon pain à la sueur de mon front, en prenant grand soin de mon estomac, personne ne me mordrait, personne ne me ferait de reproches. Mais parce que, selon la pensée du Sauveur, je veux mettre en œuvre une nourriture qui ne périsse pas et nettoyer des ronces et des épines l'ancienne voie des volumes divins, on me déchire à belles dents; on me nomme faussaire, moi qui ne fais que corriger des défauts; je n'enlève plus les erreurs, je les sème! Car la routine est si forte que les défauts même reconnus plaisent encore[2]. » Aussi renonce-t-il au grand public et ne veut-il plus travailler que pour ses amis : « On l'a dit, c'est le comble de la démence que de lutter en vain et de se donner de la peine pour n'aboutir qu'à se faire détester... Évitez la critique de ceux qui ne savent que juger les autres sans rien faire eux-mêmes[3]. » Assurément ces paroles sont vives. On a coutume dans l'Allemagne protestante de parler à tout propos de la vanité de saint Jérôme; son irritabilité n'est pas moins célèbre. Tendre et passionné comme il l'était, détesté des Grecs dont il semblait menacer toute la littérature exégétique sur l'Ancien Testament, méconnu d'un grand nombre de *ses Latins,* il était sensible aux éloges de ses fidèles : qui oserait lui faire un reproche de s'être complu

1. « *Aut aliter de eisdem libris per Septuaginta interpretes, aut aliter per Apostolos Spiritus Sanctus testimonia tenuit : ut quod illi tacuerunt, hi scriptum esse mentiti sunt.* »

2. Préf. sur Job.

3. A Domnion et Rogatien.

dans les encouragements de quelques amis d'élite et des admirables femmes qui partageaient son goût pour l'Écriture sainte qu'elles aimaient à lire et à chanter dans son texte primitif? Et quant à ses colères, je voudrais qu'il ne fût jugé que par un tribunal d'hommes d'études, constamment troublés dans leurs recherches absorbantes par des oisifs querelleurs.

Comme si l'intérêt n'était pas assez grand de cette lutte d'un homme contre la coalition des opinions régnantes, la Providence a voulu placer encore dans les rangs des adversaires de Jérôme le plus grand génie de son église latine, saint Augustin. Non qu'il faille le juger à cette escarmouche. Évidemment il n'est pas sur son terrain. Pendant que Jérôme, formé au foyer de ce qui restait des élégances latines, sans cesse en route à la recherche des maîtres célèbres, avait encore orné son esprit de toutes les connaissances ecclésiastiques de l'Orient grec, sans négliger même la tradition grammaticale des maîtres juifs, Augustin, presque sédentaire, longtemps retenu dans la difficulté métaphysique du mal, n'avait jeté qu'un regard distrait sur la littérature chrétienne. Quand il s'y appliqua, la connaissance des langues lui fit défaut, et le vol de sa propre pensée l'empêcha toujours de s'arrêter aux minuties de la grammaire, quoiqu'il en comprît l'importance. Entre ces deux hommes c'était au fond l'opposition du dogmatisme et de la critique avec les mêmes principes de foi et le même attachement à l'Église. On peut penser encore à Bossuet et à Richard Simon. Les uns ont une école, parce que leur œuvre est fortement liée, ferme et synthétique. Les autres créent des mouvements parce qu'ils soulèvent plus de questions qu'ils n'en peuvent résoudre. Augustin règne encore sur la théologie catholique, et l'impulsion donnée par Jérôme est loin d'avoir atteint son terme, car l'ironie des choses n'ira pas jusqu'à faire de sa traduction, œuvre critique presque révolutionnaire, la borne de l'esprit critique.

*

Les arguments de l'évêque d'Hippone sont empruntés à l'esprit conservateur et traditionnel [1]. C'est d'abord une sorte de conservatisme général, d'un ordre humain, qu'on est étonné de rencontrer sous la plume d'un génie aussi actif, et qui suppose, il faut bien le reconnaître, une complète ignorance du sujet. Cela consiste à dire qu'il n'y a plus rien à faire; après tant d'autres, la matière est épuisée. « Je ne puis assez m'étonner qu'il se trouve encore dans le texte et les manuscrits hébreux quelque chose qui ait échappé à tant de traducteurs très habiles dans cette langue. » Et alors, le fameux dilemme : les passages obscurs le seront toujours, puisque les plus habiles ne s'entendent pas; les passages clairs ont dû être bien interprétés. — Jérôme savait que rien n'est plus facile à rétorquer qu'un dilemme. Il demande à Augustin pourquoi son commentaire sur les psaumes. Ce n'est certes pas le premier, et alors qu'a-t-il trouvé de certain dans les passages obscurs, ou de nouveau dans les endroits clairs?

Augustin avait un argument plus fort, celui de la tradition ecclésiastique. Pour lui, la question n'était plus entière, les églises étaient favorables à l'inspiration des Septante [2]. Dès lors, il objecte à Jérôme l'intérêt supérieur de l'union. Si la traduction de Jérôme se répand parmi les Latins, c'est la division et le trouble qui pénètrent entre les deux Églises. Les Grecs ne manqueront pas de protester. Comment recourir à l'hébreu pour dirimer le point de fait? Et comment même donner raison à l'hébreu contre tant d'autorités grecques et latines? Jérôme avait-il la prétention de remettre en question toute l'exégèse ecclésiastique? — Il y a, dans la pensée d'Augustin, un sentiment juste et profond des intérêts majeurs de l'Église. La paix des chré-

1. *Epist. Aug. ad Hier.*, *P. L.*, XXII, c. 566.

2. « *Septuaginta interpretes iam per omnes peritiores ecclesias tanta praesentia S. Spiritus interpretati esse dicuntur, ut os unum tot hominum fuerit.* » *De doct. christ.*, II, 15.

tiens ne peut pas, ne doit pas dépendre de la solution de questions critiques. Aussi la réponse de Jérôme est-elle évasive. Il ne force personne à le lire! Il a conscience de faire une œuvre utile en révélant aux Latins la vérité hébraïque. Ceux que cela trouble n'ont qu'à le laisser de côté : *Si cui legere non placet, nemo compellit invitum.* Et il y avait cela de vrai qu'on ne peut pas toujours, au nom de la paix et de l'union, entraver la vérité, car sans la possession de la vérité, la paix n'est pas véritable. Augustin voulait avec raison une version officielle qui ne fût pas troublée dans sa possession canonique et liturgique; Jérôme réservait les droits imprescriptibles de la vérité. La solution fut ménagée par la Providence. En fait, la version de Jérôme devint la version officielle et cette version déclarée authentique par le concile de Trente garantit aux fidèles l'unité dans la prière et la sécurité dans la foi. C'est cette version que soutiendrait aujourd'hui Augustin de toute l'autorité de son génie, et peut-être Jérôme serait-il obligé de maintenir, pour les critiques, le droit au perfectionnement indéfini dans l'ordre des recherches scientifiques et privées.

Après cela, il est inutile d'insister sur les autres raisons de l'évêque d'Hippone. Il y a les habitudes prises, — oserons-nous dire la routine? — que Jérôme heurte terriblement! Et ce n'est pas en matière légère! *Longe aliter... quam erat omnium sensibus memoriaeque inveteratum, et tot aetatum successionibus decantatum.* Oh! le poids des siècles, de tout ce qui est ancré dans les esprits et les mémoires! Et qu'elle est odieuse, cette prétention de faire mieux que les anciens! Est-ce que Jérôme ne peut pas se tromper? Est-il sûr d'avoir toujours raison? Augustin ne le pense pas : la petite histoire du livre de Jonas le met en garde, et il déclare gravement qu'il ne croit pas Jérôme infaillible : *Unde etiam nobis videtur aliquando te quoque in nonnullis falli potuisse.* — On n'était pas fâché

au dix-septième siècle de prouver, par l'autorité de saint Augustin, qu'il peut y avoir des erreurs dans la Vulgate. Jérôme aurait pu répondre que c'était la condition de tout travail humain, qu'il vaut mieux dissiper de nombreuses erreurs que de n'en commettre aucune, et qu'il faut envisager le progrès général. Mais c'eût été un lieu commun, peu sympathique à l'originalité pittoresque de son esprit et à la vivacité de sa polémique. Il se raille de la courge ou du lierre de Jonas: et puisqu'au fond tous deux sont hommes d'Église, ce que Jérôme veut montrer à Augustin, c'est le goût de l'Église pour le progrès. Il prétend acculer à l'absurde un attachement excessif à l'antiquité. Puisqu'Augustin est si épris des Septante, qu'il les prenne tels quels, sans obèles ni astérisques. Voilà du moins du vieux authentique. Mais Augustin aime ces astérisques. Sait-il seulement à qui ils sont empruntés? A un Juif blasphémateur! Et ne faut-il pas préférer à ce replâtrage le travail sérieux d'un vrai chrétien? D'ailleurs, reculer est impossible. Prendre les Septante de l'ancienne édition, c'est condamner le goût des Églises qui s'est prononcé pour un rapprochement avec l'hébreu. Si Augustin veut pousser jusqu'au bout son conservatisme, c'est lui qui est en contravention avec le sens ecclésiastique : *Quod si feceris, omnes Ecclesiarum Bibliothecas damnare cogeris.* On dirait que le vieux solitaire sent qu'il a pour lui les forces vives de l'Église; c'est elle qui le pousse en avant, parce qu'elle ne veut plus qu'on lui reproche sa traduction insuffisante et ses commentaires étayés sur des contresens; il a conscience de travailler pour sa dignité et pour son honneur.

Et l'Église lui donna raison. Malgré les clameurs des partisans de l'ancien état de choses, le Siège de Rome ne prit pas parti contre Jérôme; il ne prétendit pas non plus imposer sa traduction. Il laissa les préjugés se calmer, le temps faire son œuvre. Saint Grégoire le Grand se servait volontiers de la nouvelle version, sans renoncer à l'ancienne.

Comment elles se trouvèrent toutes deux en présence, et comment la Bible hiéronymienne gagna peu à peu du terrain, c'est l'histoire de la Vulgate, racontée récemment par M. Samuel Berger. Son triomphe ne fut pas sans qu'elle reçût quelque blessure, et parmi les atteintes les plus sensibles à son intégrité, il faut compter ces Bibles *pleniores* où on la complétait par les Septante comme jadis Origène avait complété les Septante par l'hébreu d'après Théodotion. On sait aussi que l'ancienne version des psaumes ne put être dépossédée : n'est-ce pas surtout aux psaumes que pensait Augustin en menaçant Jérôme de la routine *tot aetatum successionibus decantatum?*

Sur d'autres points, le triomphe fut trop complet, car on avait éliminé ainsi bien des passages où le texte des Septante était meilleur, et tel est devenu le prestige de la Vulgate nouvelle que bien des gens ne voudraient pas lui préférer un texte des Septante, de peur de manquer au sens ecclésiastique et traditionnel! L'esprit traditionnel et l'esprit critique se sont donc toujours coudoyés dans cette histoire, et aucun des deux, — heureusement, — n'a été assez fort pour réduire l'autre au silence. Ne serait-il pas heureux de les voir réconciliés? Évidemment, rien ne doit troubler la tradition lorsqu'il s'agit de la version officielle, c'est l'arche sainte à laquelle nul n'a le droit de toucher sans l'ordre du chef de l'Église.

L'esprit critique ne serait pas aujourd'hui aussi hardi qu'au temps de saint Jérôme. Nul ne prétend que sa version pourra jamais détrôner la version authentique. Mais il demande à interpréter les passages demeurés obscurs et s'imagine pouvoir dire du nouveau, même sur les endroits clairs. A son tour, l'esprit traditionnel refusera-t-il d'accorder sa confiance à l'étude respectueuse et scientifique dans l'exercice des anciennes libertés? Assurément le souvenir de la grande révolution qui s'est opérée pacifiquement au cinquième siècle est de nature à rappeler à tout le monde

que le vin vieux n'est pas toujours le meilleur et que l'Église n'a jamais refusé sa sympathie à la critique qui ne prétendait que la défendre et la servir.

Fr. M. J. Lagrange,
Des Frères Prêcheurs.

Jérusalem.

DE L'HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE[1]

LEÇON D'OUVERTURE

Je vous dois d'abord une explication sur le titre même de ce cours. *Histoire de la littérature théologique;* ces mots ont paru à plusieurs annoncer quelque chose de littéraire. Il n'en sera rien. *Littérature* est pris ici, non dans le sens d'*art d'écrire* ou d'*étude des modèles* de cet art, mais comme synonyme d'*ensemble des œuvres écrites* sur un sujet ou une science donnée. Ce cours sera donc historique et technique et non littéraire.

D'autres m'ont demandé à propos de ce titre : « Pourquoi pas cours d'*histoire de la théologie?* » C'est qu'une telle promesse m'a paru trop ambitieuse. L'histoire de la théologie n'est pas faite; elle n'a pas même été, je crois, essayée jusqu'ici dans l'enseignement. Je ne me flatte pas de pouvoir combler cette lacune. Mais en attendant mieux, il est facile de parcourir, dans l'ordre du temps, les principales

1. Nous sommes heureux de pouvoir publier, quoique en un résumé très sommaire, la leçon d'ouverture du cours d'*Histoire de la littérature théologique depuis le concile de Trente*, inauguré par M. l'Abbé Couture à l'Institut catholique de Toulouse le 25 janvier dernier. S. G. Mgr Mathieu, archevêque de Toulouse, avait tenu à assister à l'ouverture de ce cours. La *Semaine catholique* de Toulouse du 29 janvier, en rendant compte de cette séance, termine ainsi :

« Monseigneur Mathieu n'a pas voulu laisser achever le conférencier sans le remercier d'inaugurer cet enseignement nouveau, si désiré de tant d'esprits, et dont sa vaste érudition et sa sagesse feront un enseignement si fructueux. Il l'a félicité de cette initiative inspirée du cardinal Newman. Et en lui demandant de continuer une œuvre qui s'annonce sous de si heureux auspices, il lui a souhaité, avec une bienveillance pleine de cordialité et de délicatesse, de se conserver *ad multos annos* à cet Institut catholique dont il est, entre tous, « le maître ancien, aimé et illustre. » [N. D. L. R.]

LIBRARY OF ST. JOHN'S,
BOSTON ECCLESIASTICAL SEMINARY,
BRIGHTON, MASS.

œuvres de la littérature théologique, en les reliant entre elles et en essayant de chacune d'elles une analyse exacte et un commencement d'appréciation. Ne vous attendez pas cependant à une simple étude bibliographique, bonne pour un bibliothécaire ou un simple curieux. J'espère bien vous offrir, dans ce tableau d'histoire littéraire, une esquisse raisonnée de l'histoire de la théologie elle-même. — Et par théologie, veuillez entendre ici, non seulement la dogmatique, la morale et la mystique, mais encore les sciences qui étudient les textes sur lesquels l'enseignement catholique se fonde et s'appuie : exégèse, patristique, connaissance des conciles et des constitutions pontificales, droit canonique, liturgie, etc.; et aussi la philosophie chrétienne, en tant qu'elle établit les *praeambula fidei*, sur lequels est construit tout l'édifice de la doctrine sacrée. Sujet immense, que nous n'aborderons, bien entendu, que par le côté historique.

C'est donc une histoire que nous entreprenons. Ce mot suffit pour recommander ce cours. L'histoire est, de toutes les études, celle qui intéresse le plus vivement, le plus universellement les hommes ; sans doute parce que tout homme se sent nécessairement attaché, dans son activité personnelle, au passé dont il hérite. — Mais il y a histoire et histoire; celle des faits matériels, par exemple, qui a bien son importance, puisqu'on la prend d'ordinaire pour l'histoire proprement dite; et celle des idées, qui est au-dessus de l'autre autant que l'âme est au-dessus du corps. N'est-il pas avéré que, malgré ce qu'il peut y avoir de violent ou de fortuit dans les faits, ce sont en somme les idées qui mènent le monde? — Mais que dire des idées qui vont nous occuper, des idées théologiques? S'il n'y a rien de plus grand sous le ciel que la révélation divine, il n'y a rien de plus noble dans l'histoire des idées que la série des travaux de l'esprit humain pour pénétrer et développer tous les trésors qu'elle renferme.

Cette extrême importance de l'histoire de la théologie s'impose même à ceux qui ont le malheur de ne pas croire au grand fait de la révélation. Il suffit de s'intéresser à l'histoire de la civilisation pour être forcé de recourir bien souvent à celle des idées religieuses. Est-ce qu'il n'y a pas une question dogmatique dans presque toutes les révolutions, au moins depuis les temps chrétiens? Et les tendances et les mœurs des peuples modernes ne trouvent-elles pas leur principale explication dans un dogme théologique? — Que si l'on se préoccupe spécialement des idées philosophiques, peut-on les séparer, depuis les premières écoles chrétiennes jusqu'aux temps modernes, de la théologie qui s'y mêle intimement pour les régler et les juger? Même depuis ce qu'on a nommé le divorce de la philosophie et de la théologie, l'histoire du cartésianisme, par exemple, n'est-elle pas un chapitre d'histoire théologique? et peut-on vraiment comprendre Leibniz sans avoir au moins abordé les grands théologiens de toutes les écoles qu'il avait assidûment fréquentés? — Après la philosophie, je pourrais citer l'éloquence, la poésie, l'art..., où personne ne saurait méconnaître l'influence profonde de la théologie dans tous les pays et à toutes époques.

Mais c'est votre intérêt que je réclame pour ces études, votre intérêt à vous, appliqués par devoir à la théologie. A vrai dire, si vous l'aimez déjà comme elle doit être aimée, comme quelque chose de vivant, comme un objet d'assidue méditation et de consolation intime, vous éprouvez le besoin de connaître son histoire, qui est vraiment elle-même. — Si au contraire vous vous sentez un peu froids pour elle, c'est évidemment que vous la prenez pour une science abstraite, sèche, froide, morte. Le cours que nous commençons ensemble est destiné à vous la faire saisir dans sa vraie nature, dans son mouvement, dans sa vie. — Au reste, vous êtes tous destinés ou du moins exposés à écrire si peu que ce soit sur des matières théologiques et

vous tenez à éviter, en pareil cas, ces fautes matérielles qui déshonorent un écrivain et semblent compromettre la science elle-même. Or vous risquez évidemment d'y tomber si vous n'avez pas une connaissance sérieuse de l'histoire de la théologie. Il me serait trop facile de citer ici, en ce genre, des bévues et des ignorances honteuses dans des livres importants, même dans des œuvres de premier ordre (exemple : le *typus* de l'empereur Constant pris pour un nom d'homme par l'illustre Vasquez). — Même sans devenir écrivains, vous devez au moins être capables d'aborder la lecture des œuvres théologiques du passé. Et sans la connaissance des écoles, des opinions et des controverses de leur temps, que comprendrez-vous à leurs allusions, souvent même à leurs citations et à leurs arguments?

***

J'ai cru devoir toucher en courant ces considérations diverses sur l'intérêt général, la beauté, l'utilité pratique de l'histoire de la théologie. Mais je dois surtout vous en démontrer la nécessité proprement dite pour l'étude de la théologie elle-même. Cette nécessité vous sera prouvée, j'espère, par les deux démonstrations suivantes.

I. — La théologie est une science essentiellement vivante et évolutive, qu'on ne peut saisir à un moment quelconque, au moins d'une façon scientifique, sans prendre connaissance de l'évolution qu'elle a déjà accomplie. Je m'explique.

La théologie n'a pas seulement *duré* depuis les temps apostoliques jusqu'à ce jour; elle a *vécu*, elle vit. Et tout ce qui vit change, *excepto Deo*. On peut imaginer un livre qui renfermerait l'expression précise et définitive de toutes les vérités révélées : ce livre n'en est pas moins rigoureusement impossible. Il serait le tombeau de la théologie; il contiendrait une théologie morte, un cadavre. La vraie théologie est, à tous les moments, une science en mouvement. Pour-

quoi donc, direz-vous, les apologistes de tous les temps ont-ils représenté l'enseignement catholique comme immuable, ont-ils fait de cette immutabilité une preuve de vérité et d'origine divine, et ont-ils opposé au contraire à toutes les hérésies, comme une preuve d'erreur, leurs contradictions simultanées ou successives, l'histoire de leurs variations? Peut-on concilier les changements continuels de l'enseignement avec cette immutabilité? Oui, sans doute. Il n'y a pas là une vraie contradiction, mais une antinomie qui se retrouve partout où il y a vie normale. Tout organisme vivant se développe à partir d'un germe qui contient tous ses progrès successifs. Un type naturel, identique et immuable, se trouve réellement *enveloppé* dans le gland, *développé* dans le chêne.

Mais ne nous payons pas de métaphores et considérons l'antinomie entre l'immutabilité du type et le mouvement de la vie dans la théologie même. Une première explication se présente d'elle-même, superficielle et même à quelque égard inexacte. La révélation est immuable; la parole de Dieu ne saurait changer, les définitions de l'Église sont à jamais irréformables. Mais la théologie n'est pas précisément la révélation ni les vérités de foi: c'est un travail humain, une élaboration scientifique de ces données. Rien de plus simple : le dogme est immuable; la théologie varie.

Mais je l'ai dit, cette explication est incomplète au point d'être inexacte.

Ce n'est pas seulement la théologie, c'est encore le dogme qui, tout immuable qu'il est dans un sens très vrai, n'en est pas moins vivant. Il est en mouvement, il « évolue » : le mot est nouveau et beaucoup en abusent; repoussons l'abus, sans nous interdire une expression commode et déjà fort autorisée, qui d'ailleurs rend une idée aussi ancienne que l'Église, une idée qui apparaît dans les textes sacrés et qui a trouvé sous la plume de Vincent de Lérins sa première expression scientifique. — Cette évolution du dogme est un

fait indéniable. Que de vérités aujourd'hui établies, ont été anciennement douteuses, niées même par des maîtres dont la science égalait la sainteté! Ce passage de l'obscurité à la clarté, du doute à la certitude n'a rien de commun avec l'obscurcissement des grandes vérités proclamé par les Jansénistes et qui impliquait la défaillance du souverain pontificat et de l'Église. En réalité, c'est surtout le travail des théologiens qui a produit ce progrès continu; mais ce travail lui-même a été encouragé, protégé, surveillé par l'Église, qui de plus y est intervenue de son autorité infaillible chaque fois qu'il a été nécessaire. Mais ces décrets de la sainte Église, tout irréformables qu'ils sont, ne marquent un point d'arrêt dans l'évolution dogmatique que du côté de l'erreur, définitivement exclue de la théologie. Du côté de la vérité, c'est plutôt un nouveau point de départ : car toute définition infaillible et immuable donne lieu à des explications nouvelles et à des questions ultérieures. Telle est la notion vraie de l'évolution théologique, notion qui implique nécessairement l'autorité de l'Église, notion qui par conséquent est propre à l'enseignement catholique. On sait de reste que l'évolution au sens rationaliste et naturaliste aboutit à l'abolition de tout dogme religieux : témoin le livre trop célèbre de M. A. Sabatier.

Que suit-il de ces considérations au point de vue de l'histoire de la théologie? C'est qu'elle est partie intégrante de la théologie même. Car pour saisir d'une façon scientifique un point quelconque d'une science toujours vivante, toujours en mouvement, il faut bien prendre connaissance de tout le mouvement qui est venu y aboutir, qui s'y condense et s'y résume, et même à quelque égard être capable de pressentir le mouvement ultérieur qui peut en dériver.

Je n'insiste pas sur une conclusion qui s'appuie sur la théorie, encore un peu indécise dans ses contours, de l'évolution théologique. Je me contente de vous recommander

le beau livre de Newman sur *Le développement de la doctrine chrétienne,* l'exposition récente du P. De la Barre sur *La vie du dogme catholique* et l'article très compétent publié à ce sujet dans la première livraison de notre *Bulletin de littérature ecclésiastique.* — Mais en cas que la difficulté réelle de ce grand et beau sujet ait projeté quelque ombre sur ma première démonstration, je me hâte de vous en offrir une seconde, identique au fond, je crois, moins profonde, et pourtant décisive dans son extrême simplicité. Elle tient dans ce syllogisme :

II. — La théologie est fondée sur des textes qu'elle doit expliquer et coordonner. Or la vraie explication et l'enchaînement des textes sont impossibles sans le secours de l'histoire de la théologie. Donc...

Un mot seulement sur la première prémisse. Je ne nie pas la division célèbre de la théologie en positive et scolastique ou discursive : celle-là étudiant les textes, celle-ci consistant en raisonnements. Mais ces raisonnements partent de principes révélés et de décisions de l'Église; en sorte que la théologie tout entière a pour base des textes. Exemple : les articles de la Somme de saint Thomas... Toutes les thèses des manuels amènent cette série de preuves positives : *Probatur Scriptura Sacra, — SS. Patribus, — Conciliis, — Sacra liturgia,* etc.

Est-il besoin de montrer la nécessité de l'histoire pour établir l'authenticité, l'intégrité et le sens vrai de ces textes? — Les textes sacrés eux-mêmes, dont l'autorité est établie dans la théologie fondamentale, ne sont probants que moyennant une interprétation précise et certaine. Beaucoup semblent clairs qui ne le sont pas et les plus clairs ont été souvent obscurcis par des explications spécieuses et savantes. L'exégèse est aussi vieille que l'Église; mais elle est passée, plus peut-être que toute autre branche de la science sacrée, par des phases très diverses, et dans ces derniers temps surtout les progrès de l'histoire et de la philologie, en lui four-

nissant de nouvelles lumières, lui ont apporté aussi de nouvelles difficultés. On n'est donc pas théologien sans une connaissance sérieuse de l'exégèse et partant de son histoire; on ne peut même, en cette matière, utiliser les secours fournis par les Pères, les Docteurs et les théologiens sans connaître la valeur exégétique respective des diverses écoles et des divers maîtres. — Quant aux Pères de l'Église, témoins de la tradition, le travail n'est guère moindre pour s'assurer de l'authenticité de tel ou tel de leurs ouvrages, de la vraie leçon de tel ou tel texte et en dernier lieu de leur vrai sens. Qui ne sait que la critique contemporaine a rendu cette enquête de plus en plus laborieuse et délicate, en changeant bien des attributions longtemps acceptées et en corrigeant bien des textes sur les manuscrits? — Il faut en dire à peu près autant des décrets ecclésiastiques de tout ordre, des textes liturgiques, etc. : partout des questions d'authenticité, d'intégrité, d'interprétation, constituant un travail historique et critique des plus délicats. Dans les textes même les plus clairs, les mots les plus essentiels peuvent donner lieu à des difficultés que l'histoire seule nous aide à résoudre. C'est par l'étude historique des controverses et par la comparaison attentive des livres afférents que l'on détermine le sens qu'avaient, à un moment donné, les termes les plus sacramentels : essence, substance, personne, consubstantiel, etc. (N'est-il pas admis aujourd'hui que le ὁμοούσιος consacré à Nicée avait été condamné, en un sens différent, dans une précédente assemblée orthodoxe?)

De tout ce qui précède résulte évidemment l'absolue nécessité de l'histoire de la théologie pour la possession vraiment scientifique de la théologie elle-même. Il est vrai qu'on peut penser que cette histoire se trouve suffisamment, pour chaque question théologique, dans la série même des textes fournis à ce sujet par les grands ouvrages ou les simples manuels de théologie. Ce serait une erreur très grave. Les textes isolés dont les livres scolaires et même les

traités étendus doivent habituellement se contenter, sont trop souvent des sources d'erreur. Il est toujours prudent de ne s'y appuyer qu'avec quelque défiance. Non qu'il faille suspecter d'ordinaire la bonne foi des auteurs orthodoxes; mais bien souvent ils citent des passages dont l'origine ou la vraie leçon n'étaient pas connues de leur temps. Surtout il a pu leur arriver de *solliciter les textes,* jusqu'à leur faire dire le contraire de ce qu'ils disaient. Les plus grands théologiens n'ont pas toujours échappé à ce danger. Leur excuse se trouve dans cet axiome que les textes d'un auteur approuvé qui peuvent offrir un sens hérétique, faux ou suspect d'erreur, doivent être *bénignement interprétés*. Rien de plus juste en principe; mais l'application de ce principe, dont il est trop facile d'abuser, sera rare si, au lieu de regarder un texte isolé, on en vient à comparer le texte avec le contexte, le chapitre visé avec l'ouvrage entier, cet ouvrage lui-même avec les œuvres similaires du même temps, etc.; c'est-à-dire en somme si l'on recourt à l'histoire largement traitée de la théologie. S'il n'est que trop aisé de montrer dans les théologiens les plus estimés des textes pris à contresens, on doit les excuser par le défaut, plus imputable à leur temps qu'à eux-mêmes, d'une histoire suivie et vraiment critique et complète de l'évolution des doctrines théologiques. Les progrès récents des études historiques et les besoins les plus pressants de l'apologétique, en face des travaux hétérodoxes, de jour en jour plus nombreux et plus savants, sur l'histoire des dogmes, nous imposent évidemment le devoir de cultiver aujourd'hui avec une attention toute particulière cette branche essentielle de la science sacrée.

Léonce Couture.

NOTES ET CRITIQUES

Le *Journal de Genève* du 5 février dernier annonce qu'il se tiendra à Paris en 1900 un congrès scientifique d'histoire des religions, organisé par la section religieuse de l'École des Hautes Études de la Sorbonne. Ce congrès aura lieu à Paris dans la première semaine de septembre 1900; les séances d'ouverture et de clôture auront lieu au palais même de l'Exposition, les autres dans les bâtiments de la Sorbonne. M. SABATIER, en annonçant cette nouvelle et en la commentant, s'applique à marquer que ce congrès n'a rien de commun avec le parlement des religions de Chicago et le congrès des religions de M. CHARBONNEL. Ce serait un congrès de science pure, sans caractère confessionnel. M. SABATIER annonce que MM. BRÉAL, BERGER, OPPERT, MASPERO, BRUSTON (de Montauban), SENART, etc., ont adhéré au projet, et que le comité préparatoire est présidé par M. Albert RÉVILLE. M. SABATIER ajoute :

« Les catholiques prendront-ils part à ce congrès? Le caractère officiel et purement scientifique qu'il revêt leur en donne le moyen. On a tout fait pour lever leurs scrupules. Ce n'est pas comme catholiques, c'est comme savants qu'ils sont invités. Dès à présent, des démarches courtoises ont été faites auprès de quelques-uns d'entre eux, auprès de l'abbé Duchesne, de l'abbé Batiffol, de l'abbé Loisy et de quelques professeurs de l'Institut catholique de Paris, pour les faire entrer dans la commission d'organisation. Je ne pense pas qu'aucun d'eux ait encore accepté. Mais si même ils ne prennent pas une part effective à la préparation du congrès, je ne puis croire qu'ils ne comprennent pas plus tard combien il serait préjudiciable à la science catholique de s'abstenir et de paraître se récuser. » M. BATIFFOL, recteur de l'Institut catholique de Toulouse, nous fait part qu'en effet « des démarches courtoises » ont été faites, mais que, quant à lui, il n'a cru pouvoir que décliner l'invitation.

L'auteur du *Libellus fidei* qui a été loué et critiqué ici-même (p. 33) nous adresse des remerciments pour les compliments et des observations pour les critiques. Nous publions les observations :

*
* *

1° *L'auteur s'étonne qu'ayant annoncé dans mon sous-titre* « un recueil de décrets dogmatiques et autres documents afférents au traité de la foi », *je produise* « tant de textes qui ont trait à d'autres traités que la foi, y compris le mariage, l'eucharistie et le pouvoir temporel. » *Si l'auteur de la note avait à enseigner le traité dogmatique de la foi, il se rendrait compte que de nombreux documents qui peuvent paraître indifférents à cette matière, tels que certains décrets du Concile de Trente sur les sacrements, y compris l'Eucharistie, intéressent au contraire de très près le traité de la foi. De*

plus, nombre de textes, appartenant directement à un traité, touchent incidemment d'autres points, et on ne peut mutiler ces textes sous peine de ne les faire circuler dans l'enseignement, comme l'auteur de la note s'en plaint lui-même, « qu'à l'état de citations tronquées ».

2° « Il s'en faut, *dit-on*, que tous ces textes aient la même valeur... quelques-uns ont une simple valeur suggestive, comme les rédactions préparatoires de la constitution Dei Filius;... mettre tous ces actes dans la même série... c'est donner lieu à quelque confusion. »

On voudra bien remarquer, 1° *que les textes dont la valeur est simplement suggestive ont été imprimés par moi en caractères typographiques fort différents de ceux des autres textes, ce qui prévient toute erreur;* 2° *que mon titre même annonce* « des décrets dogmatiques et autres documents »: 3° *qu'une partie de ma préface est consacrée à établir la distinction entre les différentes classes de textes, et la valeur que j'attribue à chacune;* 4° *qu'un auteur bien connu, Denzinger, range dans la même série, et sans aucune distinction typographique, et sous le titre bien moins exact d'*Enchiridion symbolorum et definitionum *les textes de valeur très diverse que le théologien doit étudier : définitions, constitutions, condamnations du Saint-Office, etc. Quant à l'explication détaillée de la valeur dogmatique de chacune de ces pièces, ce travail fait précisément l'objet de mon cours de dogmatique, cours dans lequel le* Libellus, *que les étudiants ont entre les mains, sert de livre de texte.*

3° « Les pièces étant au nombre de soixante-sept, vingt-trois seulement sont antérieures au seizième siècle, et dix seulement sont antérieures au dixième siècle. » *Dans ces conditions, on s'étonne que je présente mon volume comme un manuel de théologie symbolique concernant le traité de la foi. Si l'auteur de la note voulait bien m'indiquer des documents antérieurs au seizième et notamment au dixième siècle, utilisables pour une seconde édition de mon* Libellus, *je lui en serais très vivement reconnaissant. Mais je le prierais de vouloir bien se renfermer dans le champ très défini qu'indique ma préface, à savoir le traité, surtout psychologique, de la vertu de foi, tel qu'on l'enseigne à sa place dans le curriculum de la dogmatique, et en excluant formellement de ce premier* libellus *(préface, p.* XIV, *note) le traité des* « *règles de foi* » *(Écriture, magistère de l'Église, conciles, symboles, etc.), traité qui s'enseigne à part et qui réclamera un autre volume de textes. Dans ces conditions, la question de la psychologie de la foi datant surtout de Luther et de Kant, nul ne s'étonnera que la contribution de l'antiquité soit, dans ce volume, relativement médiocre.*

4° *L'auteur de la note s'étonne encore que j'aie prétendu offrir mon petit volume comme un manuel de théologie* « positive », *la théologie* « positive » *devant être entendue, selon lui,* « dans ce sens, que les probatur scriptura sacra et les probatur traditione de l'enseignement théologique recevront les développements nécessaires, tandis que le R. P. Gaudeau accumule les est de fide... » *Je rappelle que la théologie dite* « positive » *embrasse plusieurs branches ou spécialités, qu'elle comprend non seulement l'étude des textes scripturaires et patristiques, mais aussi l'étude des textes conciliaires et symboliques, qui renferment, pour leur part, l'expression de la foi. Cette dernière étude n'est pas toute la théologie* « positive », *mais c'est de la théologie* « positive ». *Voilà pourquoi j'ai présenté en toutes lettres mon* Libellus *comme pouvant servir, quant au traité de la foi, de* « manuel de théologie

positive symbolique (p. XIII) ». *Le P. Petau et le P. de Régnon (c'est l'auteur de la note qui cite ces noms) ont fait de la théologie positive patristique, le P. Hardouin, le P. Labbe et de nos jours les théologiens de Maria-Laach, auteurs de la* Collectio Lacensis conciliorum, *ont fait de la théologie positive conciliaire et symbolique. J'ai essayé de monnayer fort humblement, à l'usage des étudiants, une toute petite part des immenses travaux de ces érudits.*

3° *Quand on continue en ces termes :* « Mais l'étude des Pères et des anciens conciles est une étude difficile, érudite, critique, et les progrès ont été si rapides en ces matières, ces derniers vingt ans, qu'il faut une préparation bien spéciale pour les aborder », *on énonce une vérité généralement admise; mais on ajoute que je n'ai pu,* « sans contrister les... Bollandistes », *citer le* Symbolum Athanasianum *et la* forma consueta *du symbole des apôtres avec des indications sommaires, comme je l'ai fait. J'ai déjà expliqué comment la nomenclature et la critique des professions de foi et des symboles ne pouvaient entrer dans le plan de ce volume, et comment dès lors les spécimens très rares, que j'en ai donnés à titre secondaire, ne comportaient aucun apparatus d'érudition. Y a-t-il là de quoi contrister le plus difficile des Bollandistes »?*

Nous répondons :

1° Si l'auteur du *Libellus fidei* avait pu se « *renfermer dans le champ très défini* », qu'il indique, « *à savoir le traité, surtout psychologique, de la vertu de foi,* » et en excluant tout ce qui ne concerne pas directement ce traité, il eût fait un recueil moins étendu, moins utile, mais plus homogène. C'était notre premier regret, et il reste entier.

2° Si l'auteur du *Libellus* avait accompagné chacune des pièces de son recueil, non point d'une « *explication détaillée* », mais simplement d'une note qualificative de leur valeur dogmatique, nous aurions moins eu à regretter d'avoir en mains un recueil qui appelle nécessairement un commentaire, et qui, faute de ce commentaire — je ne parle que des pièces imprimées avec les caractères typographiques réservés aux règles de foi ou aux documents assimilés, — peut produire quelque confusion dans l'esprit des lecteurs qui n'ont point une doctrine sûre des lieux théologiques.

3° Nous ne croyons pas que « *la question de la psychologie de la foi date surtout de Luther et de Kant* ». Nous croyons, pour ne rien dire d'Abélard, ni de Paschase Radbert, que grande est la contribution de l'antiquité à ces débats, et que, par exemple, saint Grégoire le Grand, saint Augustin et Clément d'Alexandrie devaient être entendus dans cette enquête positive.

4° Mais, répond-on, il ne s'agit point de théologie positive patristique; il s'agit de théologie positive conciliaire et symbolique. Ce démembrement nous inquiète un peu, et nous craignons qu'il n'ait pour effet de fausser la méthode de la théologie positive en général; mais surtout nous craignons que le mot « *symbole* » ne soit pris dans un sens nouveau. Il doit y avoir ici un malentendu entre l'auteur et nous.

5° Nous avions exprimé trop vivement l'absence d'information critique autour de pièces comme le symbole romain et le symbole dit athanasien. L'auteur du *Libellus* nous avertit que son plan ne comptait point d'appareil d'érudition. Ici encore notre regret reste entier.

Que le R. P. Gaudeau nous permette de lui signaler les « Libelli » de Preuschen, de Mirbt, de Lauchert, de Hahn, ou simplement l'*Historia*

philosophiae graecae de RITTER et PRELLER, comme des termes de comparaison qui nous rendent, je l'avoue, très exigeants pour les essais analogues que nous voyons tentés autour de nous.

*
* *

M. Jean RÉVILLE, comme sujet de leçon d'ouverture à la séance solennelle de rentrée de la faculté de théologie protestante de Paris (2 nov. 1898), avait choisi : *La théologie partie intégrante du cycle de l'enseignement universitaire et fondement indispensable de la Réformation.* Nous détacherons quelques lignes de ce discours :

« ... Dans l'Université, sécularisée, laïque, étrangère à toutes les divisions confessionnelles parce qu'elle est l'Université nationale, la théologie doit être strictement scientifique sous peine de ne pas être... Que de toutes les sciences la théologie ait été une des dernières à se séculariser, personne ne songe à le contester. Mais qu'il y ait, à côté et au-dessus de certaines formes vieillies, vénérables reliques, une science théologique moderne, sécularisée, *parfaitement libre de toute autorité extérieure, fondée sur la méthode scientifique qui est l'âme de toute l'activité scientifique moderne*, cela ressort avec évidence de la revue la plus sommaire de la production scientifique dans le monde civilisé contemporain... La théologie moderne est la science de la religion... Ce qui me tient à cœur c'est de ne pas être accusé de subtiliser la théologie séculière, universaliste, dont je viens d'établir la place légitime dans l'Université, pour leur substituer une théologie qui ne remplirait plus du tout les mêmes conditions que la précédente, qui serait confessionnelle, sectaire, ecclésiastique, et qui n'aurait donc rien à faire dans l'enseignement universitaire... Mais que devient le caractère spécifiquement protestant de votre théologie en tout cela, ne manquera-t-on pas de m'objecter? Théologie moderne, science des religions, science de la religion chrétienne, méthode scientifique, esprit critique, c'est fort bien, mais n'oublions pas que vous êtes une faculté protestante, chargée de former des ministres pour les églises protestantes. Eh! Messieurs, qu'est-ce donc, je vous prie, que cette théologie scientifique et libre, sinon la théologie protestante dans son plein épanouissement...? »

M. Jean RÉVILLE nous permettra de remarquer qu'il devrait lui importer peu d'avoir sa place dans « l'Université nationale », le vrai travail scientifique n'acquérant aucune plus-value à être officiel. Est-ce que l'Institut Pasteur fait partie de « l'Université Nationale »? Et ce culte de l'officiel est-il l'attitude d'un libre esprit? Puis, est-ce que cette « théologie séculière » n'est pas le programme propre de la section des sciences religieuses de l'École des Hautes Études, à la Sorbonne? Pour aller plus au fond des choses, comment cette théologie, qui par définition n'est pas confessionnelle, serait-elle encore protestante, et comment est-elle encore une théologie? Nous craignons qu'il n'y ait en tout cela une usurpation de vieux vocables. Et c'est bien le moins qu'on puisse dire. Resterait à savoir si la méthode critique amène à faire un acte de foi quelconque, ou si, la méthode critique aboutissant à l'agnosticisme, il y a un infranchissable abime entre la science et le commencement de la foi. Là est la question sur laquelle il conviendrait de s'entendre, avant de parler de la sécularisation de la « science de la religion ». — Pour finir, si l'on établissait que telle

faculté de théologie protestante, celle de Paris par exemple, est par quelque endroit « confessionnelle, sectaire, ecclésiastique », M. Jean RÉVILLE serait-il d'avis qu'elle « n'a rien à faire dans l'enseignement universitaire »?

*
* *

Le livre de M. ÉDOUARD BRUSTON, *Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie* (Paris, Fischbacher, 1897), a reçu dans les revues compétentes l'accueil qui convient à un paradoxe consciencieusement échafaudé, mais ruineux. Les personnes que notre jugement pourrait surprendre, n'auront qu'à lire la recension de M. Von der Goltz, dans la *Theologische Literaturzeitung* du 11 juin 1898, ou de M. Paul Lejay, dans la *Revue critique* du 28 novembre 1898, pour juger de l'unanimité des critiques. Voici le jugement des *Analecta Bollandiana* (1898, p. 237) :

« Il faut rendre cette justice à M. BRUSTON qu'il exprime clairement ses idées et qu'il est doué d'un remarquable talent d'exposition. On est presque étonné de suivre sans effort une discussion sérieuse sur un sujet qui a fait éclore tant de pages obscures. Mais il est permis de constater que le moyen radical employé par l'auteur pour simplifier le problème, contribue notablement à la netteté du raisonnement, et qu'une fois admis son point de départ, on accepte sans peine bien des conclusions étranges. Au rebours de Renan qui regardait comme authentique l'épître aux Romains et rejetait les six autres lettres, M. B. n'accepte que celles-ci et condamne celle-là. Du groupe des six épîtres d'Ignace dont une traduction française est donnée à la fin de l'ouvrage, M. B. tire une biographie du martyr qui s'écarte beaucoup des données traditionnelles. — Ignace n'était ni un Grec, ni un Syrien, le tempérament fougueux de l'oriental ne se retrouve pas chez lui, mais un Romain, ancien soldat probablement puisqu'il se montre au courant de certains détails de la vie militaire. Il se convertit assez tard et occupa dans l'Église d'Antioche, non pas la chaire épiscopale, comme on le dit d'ordinaire, mais le rang de diacre... Ces déductions, et bien d'autres, sont présentées d'une façon ingénieuse, mais qu'on trouvera faiblement appuyée, alors même qu'on serait disposé à accepter la thèse sur l'épître aux Romains. Mais il se rencontrera peu de lecteurs pour se laisser convaincre sur ce point. Que l'épître aux Romains n'ait pas toujours suivi la même voie de transmission que les autres, cela s'est fait naturellement depuis qu'elle a été insérée dans les Actes d'Ignace. Que le ton de la pièce tranche sur celui des autres lettres, on l'explique encore. Quant aux témoignages externes, ils sont trop clairs pour qu'on puisse songer à les éluder. On ne comprend pas qu'un critique comme M. B. s'acharne à s'en débarrasser, à moins d'être dominé par la pensée de trouver en Ignace, non pas un avant-coureur du catholicisme autoritaire, mais un chrétien qui s'en tient à la foi et à l'amour.

*
* *

M. Ferdinand Brunetière, dans un article de la *Revue des Deux-Mondes* (janvier 1895) qu'on n'a pas oublié, avait montré que la science était impuissante non seulement à résoudre, mais encore à poser convenablement

les seules questions qui importent, celles qui touchent à l'origine de l'homme, à la loi de sa conduite et à sa destinée future.

M. Léonce Ribert [1] a cru, au contraire, que la philosophie, s'appuyant uniquement sur les données de la science, était capable de fournir la solution de ces sortes de problèmes. Selon lui, si la philosophie a été impuissante, jusqu'à présent, à donner l'explication des choses, cette impuissance réside dans l'insuffisance de la base scientifique sur laquelle doit reposer toute conception générale de la nature. Cette base a été trop étroite pendant des siècles; mais aujourd'hui, à la fin du dix-neuvième siècle, après les lumineux travaux des savants sur la constitution de la matière, sur la chimie organique et la physiologie, sur les infiniment petits de la vie (microbes de Pasteur), sur les localisations cérébrales, sur la sensation et l'intelligence, sur les races historiques et préhistoriques, « cette base est large autant que solide, elle peut porter le monument. »

La méthode que suit l'auteur consiste à recueillir soigneusement, dans le champ des études les plus diverses, les thèses d'ordre supérieur qu'il regarde comme passées au rang de vérités acquises, pour en projeter la lumière sur la route à parcourir, jusqu'au point où la science passe la main à la philosophie, et aider ainsi cette dernière à pénétrer par un suprême effort jusqu'aux éléments intimes et aux relations fondamentales. Sa méthode sera donc historique. L'histoire largement entendue, embrassant le ciel comme la terre et ses habitants, formera le canevas de son travail. M. R. nous donne donc successivement presque des traités de cosmogonie, de mécanique céleste, de géologie, de physique, de chimie, de mécanique générale, de paléontologie, de biologie, de linguistique, etc. Il part de la grande nébuleuse qui a donné naissance au monde solaire, aux mondes stellaires, pour arriver, en passant par l'atome et ses diverses combinaisons, jusqu'à la vie, la sensation, l'intelligence, et jusqu'aux plus hautes manifestations du Beau.

Nous laissons de côté ce qu'il y a, dans ce travail, de purement scientifique pour ne nous attacher qu'à certains points qui ont un caractère philosophique. Disons tout de suite que M. R. est nettement évolutionniste, que, pour lui, le supérieur ne suppose pas seulement l'inférieur, mais s'explique par l'inférieur, la pensée, par la sensation, la sensation, par la vie, la vie, par les forces physico-chimiques. Mais en vain chercherait-on dans son ouvrage un essai solide de réduction rigoureuse. Il se complaît dans les longues périodes; tantôt il est très affirmatif; tantôt il a recours aux points d'interrogation; ce ne sont que des à peu près.

Voici d'abord comment il explique la vie : « Dans quelques dépôts d'apparence insignifiante s'élabore obscurément une substance qui prendra vie... Les matériaux immédiats du protoplasme *ont pu* se former dans le laboratoire de la nature par la seule action des forces physico-chimiques sur les substances du règne minéral. » Cependant, de même qu'un volume d'oxygène et deux d'hydrogène mis en présence dans un ballon de verre ne se combineraient jamais pour former de l'eau, si on n'y faisait passer un courant d'électricité, de même « les effets de la chimie protoplasmatique paraissent impliquer la présence d'un *agent subtil*, et c'est

1. *Essai d'une Philosophie nouvelle suggérée par la Science* (Paris, Alcan, 1893).

là, dans le branle intime, effet de cet agent, que réside *sans doute* le secret de la vie. » L'étude du protoplasme pur ne nous fait rien connaître de la nature de cet agent, et, on peut ajouter, de son existence. Cela n'empêche pas l'auteur de faire dériver la vie de la combinaison des forces chimiques. « Si la vie est apparue sans miracle, il faut bien que la matière brute se soit vivifiée spontanément. » L'argumentation ne paraît pas bien forte. Si l'auteur ne repoussait pas *a priori* l'idée de création et de causes finales, il identifierait sans peine son agent subtil, dont il admet la nécessité, avec « l'idée créatrice, organique » de Cl. Bernard, dont la raison d'être ne saurait résulter des éléments de la matière inorganique. La vie, a-t-on dit, est un cercle vicieux : la vie suppose l'organe, l'organe suppose la vie. Ce cercle vicieux implique donc primitivement la création simultanée de la vie et de l'organe, de la vie, pour animer l'organe, de l'organe, pour maintenir la vie.

M. R. n'explique pas davantage la sensation. Il la définit « le retentissement interne d'une modification physiologique d'un centre ganglionnaire, modification qui est elle-même le résultat d'une impression transmise au centre par certains cordons nerveux. » Il admet que ce qui caractérise la sensation, c'est de se distinguer par son essence même de tout mouvement. Si les états internes sont associés à des mouvements, ils sont en eux-mêmes tout autre chose; ils sont des faits nouveaux, originaux, *sui generis*, ne ressemblant en rien à aucun des phénomènes vitaux. Comment M. R. réussira-t-il à expliquer ces faits nouveaux? Il n'essaie même pas de le faire. Il avait promis d'en traiter au long dans le chapitre de la psychologie de l'homme. Dans ce chapitre, il est bien question des rapports du physique et du moral, des états de conscience liés à différentes régions de l'activité nerveuse; il n'y a pas un commencement d'explication du fait de la sensation.

Sera-t-il plus heureux pour rendre compte de l'intelligence? Dans « l'esquisse » qu'il donne d'une psychologie élémentaire, il prétend que les images ne sont pas les idées de l'animal et les associations d'images, ses jugements. « L'animal perçoit la similitude des objets distincts, et par là, il s'élève à l'idée proprement dite qui est essentiellement une généralisation! » Cette idée générale n'est comparable ni sous le rapport du contenu, ni surtout sous le rapport de la précision, à l'idée générale de l'homme; mais cette défectuosité ne supprime pas son caractère d'idée générale. L'idée existe, et en se liant à d'autres idées, elle compose des jugements. De plus, l'induction n'étant que la généralisation de rapports, l'animal est capable d'induire. Certains animaux ont un langage rudimentaire, si l'on veut, mais réel. « Les fourmis se communiquent au moyen des antennes des avis et des instructions. » Chez d'autres, on trouve le goût de la connaissance pour elle-même, en un mot la curiosité. M. R. voit un commencement de moralité dans le chien. « La volonté du maître est sa loi, et s'il est puni pour l'avoir violée, il gémit, il s'humilie, il demande grâce. » Il n'y a pas jusqu'au sentiment religieux qu'il ne découvre dans cet animal : « Ce qui l'attire et le captive, ce ne sont pas les qualités personnelles de son maître, c'est la grandeur de la nature humaine confusément entrevue. Cela se lit visiblement dans son regard imprégné tout à la fois de tendresse et d'admiration; le fidèle animal est devant son maître comme un adorateur devant son Dieu; il y a du culte

dans son amour. » C'est par ces explications fantaisistes, fondées sur de pures apparences, sur un fait unique ou sur quelques faits sans garantie suffisante d'exactitude, que M. R. croit prouver qu'il n'y a qu'une différence de degré et non de nature entre l'homme et l'animal. Il ne prend pas même la peine de parler de l'interprétation plausible qu'on peut donner et qu'on a donnée de certains actes d'animaux qui semblent, au premier abord, impliquer l'intelligence proprement dite. Autre chose sont les synthèses d'images qu'on peut comparer à des portraits composites, autre chose, les généralisations; autre chose sont les consécutions d'idées, autre chose, les liaisons d'idées. L'association toute seule explique les unes; l'intelligence proprement dite est nécessaire pour expliquer les autres, et par suite l'intelligence ne peut pas dériver de l'association,

Quand M. R. a cru avoir expliqué les diverses manifestations de la vie, et fait dériver tout des forces physiques, il aborde le problème de l'origine des choses; et rencontrant sur son chemin trois solutions de ce problème, le déisme, le matérialisme et le panthéisme, il commence, avant de donner la sienne, par critiquer celles-là. On se demande d'abord pourquoi il ne se déclare pas pour le matérialisme ou pour le panthéisme; nous verrons, en effet, qu'il doit opter entre l'un ou l'autre. Ce qui rend à ses yeux la conception déiste inacceptable, c'est que les arguments sur lesquels se fonde l'existence de Dieu « ont été brisés par la critique, et si complètement, qu'il ne reste aucun espoir de restauration », que les attributs divins ne sont que les facultés humaines « exercées seulement avec une incomparable majesté », et sont contradictoires les uns aux autres, que l'existence du mal s'oppose à l'existence d'un Dieu infiniment bon et infiniment parfait. Il est inutile de répondre à des objections qui ne sont pas nouvelles et qu'on trouve réfutées dans tous les manuels. Quant au matérialisme et au panthéisme, M. R. les combat par les mêmes arguments qu'emploient les spiritualistes. Rien encore de nouveau de ce côté. Quelle sera donc la théorie que l'auteur veut substituer aux trois autres? La voici en quelques mots. Les principes de l'être ne sont pas des êtres proprement dits, c'est-à-dire des réalités achevées et séparables; ils consistent en deux éléments distincts, mais étroitement unis, nécessaires l'un à l'autre, impuissants l'un sans l'autre; en deux natures simplement potentielles, que leur action réciproque est seule capable de manifester par la production même de ce qu'on appelle véritablement des êtres. Tous les êtres doivent l'existence au concours de ces deux principes; ils tiennent de l'un l'inertie, la quantité et tout ce qui les différencie; ils puisent dans l'autre l'activité, la qualité et tout ce qui les unit.

Nous ferons d'abord remarquer à l'auteur que sa théorie n'est pas nouvelle, qu'on la trouve déjà chez les scolastiques, ou, s'il aime mieux, chez Aristote, que « ses principes » ne sont autre chose que « la matière et la forme », la matière, principe de quantité et d'individuation, la forme, principe d'unité et d'activité, quoique les scolastiques se gardent d'en faire des principes absolus, se suffisant par eux-mêmes.

Mais comment M. R. peut-il voir dans ces principes des principes en soi et par soi? Pour être *réalisés*, ils ont besoin d'être réunis. Qui les réunira? Dira-t-on qu'ils s'attirent naturellement? D'où leur vient cette vertu attractive? De plus, comment l'union de ces principes peut-elle former l'univers, avec les corps, la vie et la pensée? Dira-t-on que « le principe de l'acti-

vité » se réduit au mouvement ? Alors on est matérialiste. Dira-t-on qu'il est pensée, pensée inconsciente, qui va se développant, jusqu'à la pleine compréhension d'elle-même ? C'est du panthéisme.

M. R., à la fin de son Introduction, s'était excusé du titre de son ouvrage, en disant qu'il craignait de s'être trop avancé. Cette crainte l'honore!

*
* *

Derniers travaux publiés par les professeurs de l'Institut catholique de Toulouse. — M. Pierre Batiffol, *l'abbé Delarc* (*Revue du clergé français*, 1er nov. 1898). Notice biographique sur cet érudit originaire d'Auch, et vues sur l'orientation des études ecclésiastiques. — M. Pierre Batiffol, *Notes d'ancienne littérature chrétienne*, *Les souscriptions de Nicée* (*Revue biblique*, 1er janvier 1898). Observations critiques sur l'édition, publiée par Gelzer, Hilgenfeld et Cuntz, des prétendues signatures des 318 pères du concile de Nicée. — M. Léonce Couture, *Un grand érudit de notre temps, Philippe Tamizey de Larroque* (Paris, Champion, 1899). Notice biographique et revue des travaux de l'infatigable érudit que fut Tamizey de Larroque. — M. Léonce Couture, *Commentaire d'un fragment de Pascal sur l'Eucharistie* (Paris, Lecoffre, 1899) : exégèse d'un fragment demeuré jusqu'ici inexpliqué. — R. P. Albert Condamin, *La forme chorale du ch. III d'Habacuc* (*Revue biblique*, 1er janvier 1899). Application à un passage d'Habacuc de la théorie du R. P. Zenner sur la strophique des psaumes. — M. Louis Saltet, *Philon le juif, à propos d'un livre récent* (*Revue des questions historiques*, 1er janvier 1899). Examen critique du livre de M. Herriot, intitulé *Philon le juif, essai sur l'École juive d'Alexandrie* (Paris, 1898). — M. J.-B. Senderens, *Des moyens pratiques de développer l'étude des sciences dans le jeune clergé* (*Revue du clergé français*, 1er janvier 1899). Texte du rapport présenté le 1er décembre 1898 au congrès national catholique tenu à Paris, et signalé ici-même (p. 34). — Joindre à ces travaux les trois discours prononcés par MM. Valentin, Maisonneuve, Couture à l'Académie des Jeux Floraux, le 15 janvier 1899 : le premier sur la vie et l'œuvre de Mgr Duilhé de Saint-Projet, le second sur la poésie philosophique, le troisième réponse au second.

La Rédaction.

UNE DÉCOUVERTE LITURGIQUE

On est documenté sur la liturgie syrienne du quatrième siècle par les livres II et VIII des *Constitutions apostoliques* et par les homélies soit de saint Cyrille de Jérusalem, soit de saint Jean Chrysostome; pour l'époque postérieure, on a le texte grec et le texte syriaque de la liturgie dite de saint Jacques, dont l'attestation la plus ancienne n'est que du septième siècle. Mais on était jusqu'ici beaucoup moins documenté sur la liturgie égyptienne. On possédait une liturgie grecque dite de saint Marc, fortement marquée de retouches byzantines, mais remontant « pour le moins au cinquième siècle », selon M. Duchesne. En dehors de cette liturgie grecque, il n'y avait pour l'Égypte que les liturgies copte et éthiopienne, c'est dire des liturgies monophysites, postérieures [1]. M. Wobbermin vient d'enrichir d'une précieuse contribution notre connaissance de la liturgie égyptienne grecque antérieure au schisme de Dioscore. M. Wobbermin, en effet, au cours d'une mission au Mont Athos, a eu la bonne fortune de rencontrer au monastère de Lavra dans un manuscrit grec du onzième siècle, un recueil de morceaux liturgiques dont il nous donne l'édition, [2] sous le titre de *Anciens morceaux liturgiques chrétiens de l'Église d'Égypte* [2].

C'est une sorte de rituel ou de pontifical, trente pièces en tout, pouvant se grouper sous six titres :

1. L. Duchesne, *Origines du culte* (2e édit. 1898), p. 54-77.

2. G. Wobbermin, *Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens, nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis* (Leipzig, Hinrichs, 1899).

I-VI, la messe;
VII-XI, le baptême;
XII-XIV, les saints ordres;
XV-XVIII, les onctions;
XVIII, la sépulture;
XIX-XXX, la synaxe dominicale.

L'intérêt de cet euchologe est d'abord qu'il est approximativement daté. Car certainement il n'est point un ensemble fortuit, mais un recueil dûment constitué en recueil, une « collection fermée », comme dit M. Wobbermin. L'économie des pièces qui le composent comme aussi leur unité de ton en donne l'impression; de plus, la dernière prière (XXX) de la synaxe dominicale est accompagnée de la note suivante : « *Toutes ces prières sont dites avant la prière de l'oblation* ». Or la première prière (I) est justement « *la prière de l'oblation* ». Et le titre complet de cette première prière est : « *Prière de l'oblation de Sérapion évêque* ». Semblablement, en tête de la prière pour l'onction des baptisés (XV), on lit : « *Prière de Sérapion évêque de Thmuis* ». Puis, à l'issue de la dernière prière et comme pour clore l'euchologe, le manuscrit donne une courte épître, anonyme et sans adresse : c'est un développement théologique « *sur le Père et le Fils* », une démonstration de la génération éternelle du Fils. On y trouve citée l'épître de saint Barnabé comme une autorité canonique, bon signe que l'épître est égyptienne de provenance. On y trouve une théologie scripturaire de vocabulaire, exempte des termes philosophiques abstraits dont les polémiques postnicéennes devaient consacrer l'usage. On y lit surtout ceci : « ... *Puis donc que certains ne confessent point que le Père a toujours été et le Fils aussi* (ἀεὶ πατήρ, ἀεὶ υἱός), *nous disons pour marquer leur blasphème...* » Ce blasphème est l'erreur propre d'Arius, j'entends par là l'arianisme primitif. Enfin l'épître parle du Saint-Esprit en termes vagues, l'identifiant avec « *le sein*

du Père », et sans paraître lui attribuer une personnalité. Cette incertitude chez un catholique serait difficile à comprendre passé le synode d'Alexandrie de 362. Je n'oserais pas conclure, comme M. Wobbermin, que cette épître anonyme a pour auteur Sérapion de Thmuis, l'ami de saint Athanase; mais on peut être sûr qu'elle est de la première moitié du quatrième siècle. Quant à l'évêque de Thmuis mentionné deux fois dans notre petit pontifical, nous ne voyons pas d'objection à l'identifier, comme fait M. Wobbermin, avec le Sérapion déjà connu[1].

M. Wobbermin a judicieusement noté que l'attribution de ce recueil de prières à Sérapion est une attribution qui doit être interprétée avec quelque latitude. Mais il a relevé aussi qu'aucun trait dans ces prières n'était de nature à nous interdire de les attribuer au milieu du quatrième siècle et à l'Église d'Égypte, encore que les trois raisons par lesquelles il s'applique à confirmer ce sentiment ne soient guère probantes. Notre petit pontifical ne saurait représenter tout l'usage liturgique de l'Église pour laquelle il fut écrit : et les prières qu'il renferme ne sont elles-mêmes que des morceaux séparés de ce que l'on pourrait appeler leur contexte de salutations, de chants, de gestes. On ne peut donc aucunement arguer, ici moins qu'ailleurs, des silences du document.

*
* *

Nous ne dirons rien des prières baptismales, qui sont ici des bénédictions de peu de caractère, ni des trois prières pour les onctions, dont les deux premières appartiennent aussi à la liturgie baptismale. La troisième toutefois a plus d'intérêt. Nous la signalons particulièrement aux théologiens qui s'appliquent à l'histoire si difficile de l'extrême-onction.

La prière pour la sépulture est d'un beau style : c'est une

1. Voyez notre *Anc. litt. chr. grecque* (2e édit. 1898), p. 269.

prière individuelle pour le mort, dans l'esprit de toute la tradition ecclésiastique : les *Constitutions apostoliques* (VIII, 41) notamment, en présentent une analogue.

Pour les saints ordres, l'euchologe de Sérapion ne mentionne de consécration que pour le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat. Pour chacun de ces trois ordres il donne une prière consécratoire. Voici celle du diaconat, que nous traduisons, ainsi que les autres, en latin :

Manus impositio in ordinatione diaconorum :

Pater Unigeniti, qui filium tuum misisti, qui ordinasti omnia in terris, qui canones et ordines Ecclesiae dedisti ad utilitatem et salutem ovium, qui elegisti episcopos et presbyteros et diaconos ad liturgiam catholicae tuae Ecclesiae, qui elegisti per Unigenitum tuum septem diaconos et largitus es eis Spiritum Sanctum, constitue et istum diaconum catholicae tuae Ecclesiae, et da ei spiritum scientiae et iudicii, ut possit in medio populi tui sancti caste et irreprehensibiliter famulari (διακονῆσαι) *in liturgia ista per Unigenitum tuum Iesum Christum, per quem tibi gloria et potentia in Sancto Spiritu et nunc et per omnia saecula saeculorum. Amen.*

Voici celle de la prêtrise :

Manus impositio in ordinatione presbyterorum :

Manum extendimus, Domine Deus caelorum, pater Unigeniti, in hominem istum, et precamur ut spiritus veritatis superveniat in eum. Iudicium da ei et scientiam et cor bonum. Fiat in illo spiritus divinus ut possit regere populum tuum, ministrare divinis tuis eloquiis (πρεσβεύειν τὰ θεῖά σου λόγια), *et conciliare populum tibi ingenito Deo. [Tu] qui distribuisti de spiritu Moysis in electos Spiritum Sanctum, distribue et isti Spiritum Sanctum de spiritu Unigeniti in gratiam sapientiae et scientiae et fidei rectae, ut possit tibi famulari in pura conscientia per Unigenitum, etc.*

Voici enfin celle de l'épiscopat :

Manus impositio in ordinatione episcopi :

Qui Dominum Iesum misisti in lucrum universae terrae, qui per eum apostolos elegisti, qui de generatione in generationem episcopos sanctos consecras (χειροτονῶν), *fac, Deus veritatis, et istum episcopum viventem, episcopum sanctum*[1] *de successione* (διαδοχῆς) *sanctorum apostolorum, et da ei gratiam et spiritum divinum quem largitus es omnibus tuis veris servis et*

1. Dans cette oraison comme dans plusieurs autres la ponctuation de M. Wobbermin est fort défectueuse. La correction de son texte laisse, d'ailleurs, plusieurs fois à désirer.

prophetis et patriarchis. Fac eum dignum esse qui pascat gregem tuum, et sine reprehensione sine offensa in episcopatu perseveret, per Unigenitum, etc.

Nous avons des consécrations analogues dans les *Constitutions apostoliques*, pour l'épiscopat, le presbytérat, le diaconat, le sous-diaconat, le lectorat.

La rédaction de ces trois prières consécratoires confirme ce que l'on savait du rite des anciennes ordinations : « La cérémonie de l'ordination consiste surtout dans une prière récitée sur l'ordinand, prière accompagnée de l'imposition des mains [1]. » L'imposition des mains et l'intention exprimée de conférer tel ordre constituent la formule consécratoire, sans qu'aucun des pouvoirs particuliers à chaque ordre soit mentionné. Notons que la prière pour la consécration épiscopale, dans l'euchologe de Sérapion, spécifie l'imposition des mains. Cette observation est une nouvelle preuve, s'il en était besoin, qu'en Égypte au quatrième siècle on distinguait l'épiscopat du presbytérat, et que l'élévation à l'épiscopat n'était pas une intronisation purement et simplement, comme l'a prétendu Hatch.

*
* *

Ces diverses prières de l'euchologe de Sérapion sont pourtant de peu de prix auprès de la description de la messe. Elle comprend deux groupes de prières. Le premier a trait à cette partie de la synaxe liturgique à laquelle assistent les catéchumènes aussi bien que les fidèles. Le second a trait à la liturgie des saints mystères.

La première prière (XIX) par laquelle s'ouvre la réunion est intitulée : « *Première prière du dimanche* » (Εὐχὴ πρώτη κυριακῆς). L'officiant s'adresse à Dieu : « *Nous tendons vers toi nos mains pures*, » dit-il, allusion au geste usuel de la prière et peut-être aussi à l'usage, qui était constant, de se laver les mains avant de prier. L'officiant prie Dieu qu'il

1. L. Duchesne, *Origines du culte*, p. 363.

envoie son Esprit pour pouvoir « *apprendre les saintes Écritures et les interpréter purement et dignement.* » Cette prière est évidemment la prière précédant la série de lectures des péricopes de l'Ancien et du Nouveau Testament qui dans toutes les liturgies prend place à cet endroit « *secundum consuetudinem quae ubique fit die dominica,* » comme dira sainte Silvia [1]. Après ces lectures vient l'homélie, car nous avons une seconde prière (XX) intitulée : « *Prière après s'être levé de l'homélie.* » L'officiant dans cette prière demande à Dieu que son Esprit descende dans les cœurs pour les gouverner par la foi. Ces deux prières, l'une avant la lecture, l'autre après l'homélie, sont deux particularités, que nous ne voyons pas signalées dans la liturgie syrienne par les textes contemporains.

Suit la prière sur les catéchumènes (XXI). Elle est ici à sa place, c'est-à-dire au moment qui précède celui où on va les congédier. On devrait trouver à la suite la prière sur les pénitents qui vont être congédiés en même temps que les catéchumènes; mais notre euchologe égyptien est muet sur les pénitents.

Les catéchumènes congédiés, dans la liturgie syrienne on procède à la litanie, le diacre énonçant les intentions — pour la paix du monde..., pour la sainte Église catholique..., pour le clergé..., pour les malades.... etc., — le peuple répondant à chaque intention exprimée par l'invocation *Kyrie eleison.* Dans notre euchologe égyptien il n'est pas question de litanie; mais on donne le texte d'une prière premièrement pour les malades (XXII), ensuite pour les fruits de la terre (XXIII), et, dans cette même prière, sans qu'on voie bien le lien logique, l'officiant termine en demandant à Dieu de se souvenir de « *son Église sainte, unique, catholique.* » Une troisième prière (XXIV), fort belle, a trait à l'Église locale. Une quatrième (XXV), aux divers ordres qui composent cette Église locale : l'évêque, les prê-

1. Voyez Dom Cabrol, *Les églises de Jérusalem, la discipline et la liturgie au quatrième siècle* (Paris, 1895), p. 55.

tres, les diacres, les sous-diacres, les lecteurs, les interprètes, les solitaires et les vierges[1], enfin les familles. Alors toute l'assemblée se jette à genoux, et l'officiant prononce cinq prières (XXVI-XXX) qui reprennent et développent les thèmes de la précédente avec plus de solennité. C'est à la fin de la dernière qu'on lit : « *Toutes ces prières sont dites avant la prière de l'oblation.* »

***

Maintenant les saints mystères vont commencer. L'euchologe de Sérapion ne mentionne pas les divers gestes préparatoires : la fermeture des portes, l'offertoire des pains et des calices. Il donne sans préliminaires, les supposant sans doute connus, le texte de ce que nous appelons en style romain « préface » et « canon » et que les Grecs appellent d'un mot, « anaphora ».

D'abord l'invocation préliminaire, notre « préface » :

Oratio oblationis Serapionis episcopi.

Dignum et iustum est te ingenitum Patrem unigeniti Iesu Christi laudare, celebrare, glorificare. Laudamus te ingenite Deus, inscrutabilis, ineffabilis, incomprehensibilis omni genitae substantiae. Laudamus te cognitum a Filio unigenito, et, per eumdem, praedicatum et interpretatum et revelatum genitae naturae. Laudamus te qui cognoscis Filium et qui revelas sanctis glorias eius, qui cognosceris a progenito tuo Verbo et videris atque intellegeris a sanctis. Laudamus te, Pater invisibilis, chorage immortalitatis. Tu es fons vitae, fons luminis, fons omnis gratiae et omnis veritatis, amice hominum, amice pauperum, omnes reconcilians et omnes ad temetipsum trahens per adventum dilecti Filii tui. Fac nos, quaesumus, viventes homines. Da nobis spiritum lucis, ut cognoscamus te verum et quem misisti Iesum Christum. Da nobis Spiritum Sanctum, ut possimus dicere et enarrare ineffabilia tua mysteria. Loquatur in nobis Dominus Iesus et Spiritus Sanctus et celebret te per nos. Tu es enim supra omnem potestatem et imperium et virtutem et dominationem, et omne nomen quod nominetur non solum in hoc saeculo sed et in futuro. Tibi assistunt milia milium et myriades myriadum angelorum, archangelorum, thronorum, dominationum, potestatum, virtutum. Tibi assistunt duo venerabiles Seraphim, sex alae habentes, dua ut velent faciem suam duas ut velent pedes, duas ut volent, quique glorificant te[2]. *Cum quibus suscipe et nostram glorificationem, quoniam dicimus :*

1. Le texte dit μονάζοντες et παρθένοι, expression caractéristique du quatrième siècle.

2. La mention des séraphins et de leurs six ailes juste avant le chant du *Ter-*

Immédiatement après cette invocation solennelle, l'euchologe de Sérapion introduit l'acclamation traditionnelle du *Tersanctus* :

Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Sabaoth. Plenum est caelum et terra gloria tua. Plenum est caelum, plena est terra magnitudine gloriae tuae.

Rien ne marque dans notre texte que le *Tersanctus* soit prononcé par le peuple : mais l'usage est trop constant pour que nous puissions croire, en l'absence d'une indication positive, que c'est l'évêque qui le prononce seul.

Le *Tersanctus* achevé, l'évêque reprend sa prière :

Domine virtutum, perfice et hostiam istam virtutis tuae et tuae participationis. Tibi enim protulimus istam vivam hostiam, oblationem incruentam. Tibi protulimus istum panem simulacrum corporis (ὁμοίωμα) *Unigeniti*[1]. *Panis iste sancti corporis est simulacrum, quia dominus Iesus Christus in qua nocte tradebatur accepit panem et fregit et dedit discipulis suis, dicens : Accipite et manducate, hoc est corpus meum pro vobis fractum in remissionem peccatorum. Ideo et nos simulacrum mortis* [*eius*] *facientes, panem protulimus. — Et invocamus* [*te*] *per hostiam istam. Placare omnibus nobis et propitiare, Deus veritatis. Et quemadmodum panis iste fuerat dispersus super montes et* [*postea*] *congregatus factus est in unum, ita et sanctam tuam Ecclesiam congrega ex omni natione et omni regione et omni civitate et pago, et fac unam viventem catholicam Ecclesiam. — Protulimus etiam calicem simulacrum sanguinis, quia dominus Iesus Christus accipiens calicem post caenam dicebat discipulis suis : Accipite, bibite, hoc est novum testamentum, quod est sanguis meus pro vobis effusus in remissionem peccatorum. Quare istum protulimus et nos calicem, simulacrum sanguinis afferentes.*

Cette partie de l'anaphore est ce que l'on appelle *anamnèse*, c'est-à-dire la commémoraison de la sainte cène et des paroles de l'institution de l'eucharistie par le Sauveur. L'anamnèse de Sérapion est exceptionnellement intéressante.

Au milieu de l'anamnèse, l'officiant s'interrompt pour adresser une invocation à Dieu pour l'Église catholique, et cette invocation est faite du passage bien connu de la *Di-*

sanctus est marquée par saint Cyrille dans ces mêmes termes. On la retrouve pareillement dans un des fragments liturgiques coptes publiés par M. Hyvernat. *Römische Quartalschrift*, t. I (1887), p. 337. Ces fragments coptes ont échappé à M. Wobbermin.

1. Nous signalons, sans nous y arrêter, le terme de *simulacre* appliqué à la présence réelle.

daché : « Comme les éléments de ce pain, épars sur les montagnes, se sont réunis en un seul tout, de même puisse ton Église se rassembler des extrémités de la terre dans ton royaume. » Ainsi dans la liturgie d'une Église égyptienne du quatrième siècle il se perpétuait un emprunt à la *Didaché*. Nous avons eu ailleurs l'occasion de montrer qu'un emprunt, le même, se retrouvait dans un opuscule de morale et de piété, le Περὶ παρθενίας du pseudo Athanase, opuscule que nous avons cru pouvoir attribuer au dernier tiers du quatrième siècle, et dans un passage de cet opuscule qui n'est pas sans analogie avec une anaphore [1].

On nous dira : Il est singulier que la prière eucharistique de la *Didaché* ait eu l'autorité de s'imposer ainsi à la liturgie propre d'une Église. Ce phénomène s'explique, pourtant, si l'on veut bien ne pas oublier que ce que nous appelons « canon de la messe », ce que Firmilien au troisième siècle appelait « *invocatio non contemptibilis* » et « *sacramentum solitae praedicationis* », n'alla pas longtemps sans quelque latitude d'improvisation. Mais, plutôt, il se peut que les archaïques formules de la *Didaché*, en Égypte spécialement, après avoir été un temps en usage, n'aient pas disparu tout à fait et d'un coup, et que, à une époque comme le quatrième siècle, où la liturgie, pour cette partie de la messe, était désormais fixée, il restât cependant çà et là des traces de formules tombées en désuétude. Tel serait le cas de l'anamnèse de Sérapion.

Cette anamnèse est intéressante à un autre point de vue. Elle est, croyons-nous, le plus ancien spécimen d'anamnèse. On sait, en effet, que dans la *Didaché* le rituel de l'eucharistie est décrit sans que mention soit faite d'aucun rappel du récit et des paroles de l'institution de l'eucharistie. Le célèbre passage de l'*Apologie* où saint Justin décrit le rituel de l'eucharistie s'exprime d'une manière si vague que l'on

1. *Römische Quartalschrift*, t. VII (1893), p. 282.

en pourrait inférer (et cette induction a été faite) que la consécration est opérée par le *Pater!* Les *Acta Thomae* gnostiques, que l'on attribue à la première moitié du troisième siècle décrivent l'Eucharistie soi-disant célébrée par l'apôtre saint Thomas : et il ne s'y trouve pas trace d'anamnèse. Saint Cyrille de Jérusalem n'est pas davantage explicite. Il faut venir à saint Basile, chez les Grecs, et au *De sacramentis* de saint Ambroise, chez les Latins, pour trouver une attestation claire de l'anamnèse. Or l'euchologe de Sérapion fait mieux que nous fournir une attestation, il donne le texte même de l'anamnèse.

A la suite de l'anamnèse, l'évêque poursuit en ces termes :

Supervenial, Deus veritatis, sanctum tuum Verbum in panem istum ut fiat panis corpus Verbi, et in calicem istum ut fiat calix sanguis veritatis. Et fac omnes communicantes suscipiant remedium vitae in medelam omnis morbi, in corroborationem omnis profectus et virtutis, non in iudicium, Deus veritatis, neque in crimen et reprehensionem.

Cette invocation est ce que l'on appelle *épiclèse.* On demande à Dieu que son Verbe descende et fasse du pain le corps et du vin le sang[1]. Il ne faudrait pas croire que l'épiclèse est une singularité de notre pontifical égyptien. Car non seulement elle est déjà exprimée au mieux par saint Cyrille de Jérusalem, mais elle est dans toutes les liturgies grecques, et aussi bien dans la liturgie gallicane et dans la liturgie romaine, encore que dans cette dernière elle soit davantage atténuée. L'anamnèse est supposée ne produire pas ou ne suffire pas à produire le miracle : il faut pour le produire s'adresser à Dieu en forme déprécative, et c'est proprement le sens du terme ἐπίκλησις θεοῦ, appel de Dieu. Saint Cyrille écrit : « ... *Nous demandons au Dieu ami des hommes d'envoyer le Saint Esprit sur les obla-*

1. Les théologiens n'ignorent pas que la question de savoir à quel moment du canon le pain est changé au corps de Notre-Seigneur et le vin en son sang. est une question débattue entre les Grecs et les Latins et que le concile de Florence n'a pas voulu trancher. Si bien que la doctrine qui fait des paroles de l'institution la forme de l'eucharistie est tenue par l'enseignement commun pour *fidei proxima*, mais non pour *de fide.*

tions (προκείμενα, oblata), *afin qu'il fasse du pain le corps du Christ, du vin le sang du Christ*[1]. » Et saint Basile : « *Les paroles de l'épiclèse... quel est celui des saints* », c'est-à-dire des auteurs canoniques, « *qui nous les a légués par écrit? Car nous ne nous contentons pas des paroles rapportées par l'apôtre et par l'évangile, mais avant et après* [ces paroles] », c'est-à-dire l'anamnèse, « *nous en prononçons d'autres que nous estimons avoir une grande vertu pour le mystère, et que nous tenons de l'enseignement non écrit*[2]. » On voit à ce langage l'antiquité et la valeur de l'épiclèse.

L'épiclèse prononcée, l'évêque poursuit en priant Dieu pour les fidèles d'abord, puis pour les morts, puis pour ceux des fidèles qui ont fourni les oblations. Les morts sont nommés par leurs noms. La prière se termine par une doxologie à laquelle le peuple répondra : Amen.

Te enim ingenitum invocavimus per Unigenitum in Sancto Spiritu. Misericordiam consequatur populus iste, dignus efficiatur profectu: deputentur angeli assistentes populo in evictionem Maligni et in confirmationem Ecclesiae. Invocamus [*te*] *etiam pro omnibus dormientibus quorum fit memoria.* (*Post interpellationem nominum :*) *Sanctifica animas istas, tu enim omnes istas nosti. Sanctifica omnes in Domino dormientes et adnumera omnibus tuis virtutibus, et da eis locum et mansionem in regno tuo. Suscipe etiam eucharistiam populi, et benedic eis qui attulerunt oblata et eucharistias, et retribue sanitatem et integritatem et hilaritatem et omnem profectum animae et corporis universo populo isti per unigenitum tuum Iesum Christum in Sancto Spiritu, sicut erat et est et erit per generationes et per omnia saecula saeculorum. Amen.*

Cette fin de l'anaphore de Sérapion a ceci de curieux qu'il n'y est mention parmi les vivants ni de l'évêque, ni de son clergé, ni de l'empereur, ni des magistrats, ni des saints.

A cette place devrait venir mentionnée la récitation du *Pater;* c'est du moins la place que lui assigne saint Cyrille. Notre rituel n'en dit mot, peut-être parce que l'usage était notoire. La cérémonie de la communion vient enfin. Ici l'euchologe de Sérapion nous fournit une précieuse indication.

1. Cyrill. *Cat.* XXIII, 7.
2. Basil. *De Spiritu Sancto*, XXXVII, 66.

Tandis que les documents du quatrième siècle, à commencer par saint Cyrille de Jérusalem, ne mentionnent pas en termes exprès la fraction du pain, notre pontifical renferme jusqu'à trois prières propres à ce moment.

Post orationem [oblationis] fractio et in fractione oratio.

Fac nos dignos communione ista, Deus veritatis, et fac corpora nostra capacia puritatis animasque [nostras capaces] intellectus et scientiae. Doce nos sapere, Deus misericordiarum, per participationem corporis et sanguinis, quoniam per Unigenitum tibi gloria et potentia in Sancto Spiritu, nunc et per omnia saecula saeculorum. Amen.

Puis les saintes espèces ayant été distribuées aux clercs, l'évêque bénit le peuple en ces termes [1] :

Post distributam fractionem clericis, impositio manuum super populum.

Extendo manum super populum istum et precor ut extendatur veritatis manus et detur benedictio super populum istum per tuam philanthropiam, Deus misericordiarum, et per mysteria praesentia. Manus sollicitudinis et virtutis et sapientiae et puritatis et omnis sanctitatis benedicat populum istum, et conservet ad profectum in melius per Unigenitum tuum Iesum Christum in Sancto Spiritu et nunc et per omnia saecula saeculorum. Amen.

A ce moment la distribution des espèces est faite au peuple. La distribution achevée, l'évêque prononce une dernière oraison, par laquelle, sans doute, se clot la messe :

Post distributionem populi oratio.

Gratias agimus tibi, Domine, quia lapsos vocasti, et peccatores recuperasti, et minas quas meremur distulisti philanthropia tua condonans et ad paenitentiam exhortans et ex tua cognitione eiciens. Gratias agimus tibi quia dedisti nobis communionem corporis et sanguinis. Benedic nobis, benedic populo isti. Fac nos partem habere cum corpore et sanguine per unigenitum tuum Filium, per quem tibi gloria et potentia in Sancto Spiritu et nunc et semper et per omnia saecula saeculorum. Amen.

1. C'est à ce rite que fait allusion saint Hilaire quand il écrit à l'empereur Constance : « *Caput benedictioni submittis... convivio dignaris...* » M. Paul Lejay a eu raison de voir dans ces mots une allusion à un rite de la liturgie grecque, plutôt que gallicane. *Revue d'hist. et de litt. relig.*, t. II (1896), p. 174, d'autant mieux que l'empereur en question est Constance, et non point Constant comme l'écrit par inadvertance M. Lejay.

Telle est la messe, comme elle se célébrait à Thmuis dans la première moitié du quatrième siècle.

De cette description il se dégage immédiatement cette conclusion que la liturgie égyptienne était à cette époque une liturgie identique à la liturgie syrienne, telle que nous la connaissons d'après saint Cyrille et les textes contemporains. Ce sera le premier résultat de la découverte de M. Wobbermin, de permettre d'affirmer cette identité de type. M. Duchesne, à qui l'histoire ancienne de la liturgie doit tant, a écrit que « au quatrième siècle il y avait sûrement quatre types » de liturgies, le type syrien, le type alexandrin, le type romain et le type gallican. Cette distinction, qui correspond aux diversifications qui se sont manifestées plus tard dans les liturgies écrites et dans des groupes ecclésiastiques géographiquement séparés, n'est pas vérifiée dans l'euchologe de Sérapion, lequel, bien au contraire, nous permet de ramener le type égyptien au type syrien, et de conjecturer pour les liturgies non écrites du troisième et du quatrième siècle une unité de type bien plus grande qu'on n'aurait pu l'imaginer et comparable à celle que l'étude comparée des symboles baptismaux a révélée.

Pierre Batiffol.

Toulouse.

LA STRUCTURE

DE QUELQUES PSAUMES

Le psaume 37 (Vulg. 36).

Ce psaume est alphabétique. La plupart des lettres de l'alphabet, seize sur vingt-deux, sont chacune en tête d'une période de quatre membres parallèles. Cependant les groupes *heth, nun, thav* présentent cinq membres, tandis que *daleth, caph, qoph* en ont trois seulement. M. Bickell[1] a vu dans cette anomalie apparente une dislocation du texte primitif. A ses yeux le psaume devait se dérouler avec une stricte uniformité en vingt-deux strophes d'égale dimension. Il a donc ôté à chacun des groupes *heth, nun, thav* ce qui dépassait la mesure, pour le restituer aux trois groupes *daleth, caph, qoph* qui lui paraissaient mutilés. Les membres épars ont été remis à leur place conjecturale de la façon suivante. Je cite la version récente et si intéressante de M. Flament qui adopte ici la reconstruction de M. Bickell.

7.	*Daleth.*	Tais-toi devant Yahveh et compte sur lui,
		N'envie pas celui à qui tout prospère,
		Le fourbe qui trame
14	*b*	D'abattre le pauvre et l'indigent.
20	*a* *Caph.*	Car les impies disparaîtront,
25	*c*	Et leur race cherchera du pain;
20	*b*	L'ennemi de Yahveh est comme la parure des prés,
	c	Il s'évanouit en fumée, il s'évanouit!
34	*a* *Coph.*	Espère en Yahveh et garde ses préceptes
	b	Et il t'exaltera en te donnant la terre;
40	*b*	Il te délivrera des impies
34	*c*	Et tu verras les méchants détruits.

1. *Dichtungen der Hebräer.* III *Der Psalter.* 1883.

Comme on peut le voir dans la *Revue biblique* (janvier 1899, p. 133) et dans les pages qui vont suivre, je suis loin de repousser a priori tout déplacement de verset. Mais il est toujours permis de n'en point admettre sans preuve suffisante. Cherchons donc si les changements indiqués ci-dessus sont vraiment justifiés.

Le ℣ 14 *b* est en parfaite harmonie avec le contexte de la strophe *heth* et ne demande qu'à y rester.

A la nouvelle place où on le met, le ℣ 25 *c* doit subir la correction d'un mot, « *leur* race », au lieu de « *sa* race » : et de plus il donne un sens qui contredit les ℣ 28 et 38 : la race des impies sera exterminée; on ne la verra donc pas mendier du pain. Enfin ce membre, intercalé dans la strophe *caph,* rompt la suite des idées : les impies disparaîtront comme la parure des prés, comme la fumée.

Le suffixe du verbe est rebelle au changement de place du ℣ 40 *b*. Au lieu du texte, « il *les* délivrera », on est obligé de lire « il *te* délivrera. »

M. Bickell en cette circonstance semble avoir été moins bien servi par la sagacité qui lui a suggéré tant d'ingénieuses corrections du texte hébreu. Sans doute il aurait épargné au psaume 37 ces opérations douloureuses à l'effet de rétablir l'ordre troublé, s'il avait remarqué dans cette pièce alphabétique la disposition symétrique des groupes de trois, quatre et cinq membres. L'ordre n'est jamais le produit d'une coïncidence fortuite quand il se rencontre dans un tout composé d'éléments assez complexes; il faut y reconnaître un arrangement intentionnel. On ne saurait dès lors attribuer à de purs accidents matériels, comme sont des transpositions involontaires dues à un copiste maladroit, le groupement symétrique des membres parallèles, que le psaume 37 dans son état actuel nous présente si évidemment. Cette forme est-elle sortie d'un remaniement du poème primitif? Il est difficile de le décider. Toujours est-il qu'elle vient d'un *auteur*. Écrivons à la suite pour chacun des groupes alphabétiques le nombre des membres

parallèles, qui est très nettement distingué dans la traduction de M. Lesètre[1].

aleph	4	heth	5	samech	4
beth	4	teth	4	aïn	4
ghimel	4	iod	4	pé	4
daleth	3	caph	3	tsadé	4
hé	4	lamed	4	qoph	3
vav	4	mem	4	resch	4
zaïn	4	nun	5	schin	4
				thav	5

Au premier coup d'œil on constate la symétrie dans la première série et dans la seconde. A la fin de la troisième série nous trouvons le nombre des membres croissant dans cette disposition 3, 4, 4, 5. Mais la première partie ne répond pas à cet ordre par la construction uniforme 4, 4, 4, 4. Facilement la pensée vient, que pour établir l'équilibre symétrique 5, 4, 4, 3, il suffirait de transporter un membre du groupe *tsadé* dans le groupe *samech ;* et le ℣ 33 *b* se prête d'une façon remarquable à ce déplacement. Essayons de donner quelques raisons solides en faveur d'une transposition qui n'a été encore suggérée par personne. Voici la place de 33 *b* dans le texte actuel :

32 L'impie guette le juste
Et cherche à le faire mourir :
33 *a* Iahvé ne l'abandonne pas dans ses mains;
b *Et il ne le condamne pas quand il est jugé.*

Il semble tout d'abord que le dernier mot s'applique à un jugement de Dieu subi par le juste, puisque c'est Iahvé qui ne le condamne pas. Saint Jérôme traduit : « Et non condemnabit eum, cum judicatur. » Et comme lui, parmi les modernes, de Wette, Hengstenberg, Hupfeld, Laurens, Lesêtre, Cheyne : « il ne le condamnera pas. » « Il est vraiment question d'un jugement de Dieu, dit Hupfeld, et יַרְשִׁיעֶנּוּ ne signifie pas *laisser prononcer* une sentence, mais simplement la *prononcer.* » Cependant ce sens ne pa-

1. *Le livre des psaumes*, p. 168 (Bibl. Lethielleux).

raît pas en harmonie avec le contexte, et M. Baethgen fait judicieusement cette remarque : « Le ℣ 32 montre qu'il ne s'agit pas d'un jugement divin, mais humain »; et il est amené à expliquer ainsi le verbe en question : « il ne le *fait* pas (ou ne le *laisse* pas) condamner. » M. Minocchi (1895) et M. Kautzsch (1896) l'interprètent de même.

Si d'une part il s'agit d'un jugement de Dieu, selon le sens le plus naturel des mots; si d'autre part ce sens ne cadre pas avec le contexte du ℣ 32, voyons si 33 *b*, bien compris, ne se trouverait pas en lieu très convenable après 28 *b*.

27 Éloigne-toi du mal et fais le bien,
Et tu demeureras toujours;
28 Car Iahvé aime la justice,
Il n'abandonne pas *son* serviteur fidèle
33 *b* *Et il ne le condamne pas quand il est jugé.*

1. Il me semble que l'idée du jugement divin et de la confiance qu'il inspire au juste se présente opportunément après qu'il a été question de la pratique du bien et de la justice de Iahvé : cf. 28 *a* משפט et 33 *b* השפטו.

2. A l'endroit même d'où le membre 33 *b* me paraît être tombé le texte a souffert, comme le montre avec évidence la disparition du *aïn* initial et la déformation des premiers mots du groupe suivant. Au lieu de לעולם נשמרו *éternellement ils seront gardés*, depuis longtemps les critiques, s'appuyant sur une bonne leçon des LXX, lisent עולים נשמדו *les méchants seront exterminés.*

3. Il sera peut-être permis de retrancher un *iod* et de lire הכידו pour הכידיו, à condition de fournir une explication plausible de l'origine de ce pluriel dans le texte actuel. Lorsque, à la place de ces mots : *les méchants seront exterminés*, on a lu : *éternellement ils seront gardés*, il a bien fallu rapporter ce verbe pluriel à un sujet pluriel, et la lecture הכידיו pour הכידו s'est glissée tout naturellement dans le membre précédent.

4. On ne saurait déterminer l'accident dont le texte a

souffert sûrement en cet endroit, mais on peut se rendre compte de l'erreur qui a fait passer 28 *c* à 33 *b*. Le copiste qui a réintégré cette ligne dans le texte s'est trompé de place à cause de la ressemblance des mots précédents dans 28 *b* et 33 *a* : לא יעזב את חסידו et לא יעזבנו בידו.

Cette transposition unique achève à peu de frais la construction symétrique facile à constater dans tout le reste du psaume, tandis que le triple déplacement qui ramène tout à quatre membres n'est justifié par aucune loi de la poésie hébraïque exigeant un rythme uniforme d'un bout à l'autre du poème. D'ailleurs M. Bickell admet dans un même psaume la présence de plusieurs groupes de vers de rythme différent. On le voit, plus étudiées et mieux connues, les lois du rythme aideront à réformer un jugement prématuré sur certains passages hardiment expurgés de ce qui n'entrait pas dans tel cadre préconçu. Ainsi la traduction du livre de Job par M. Loisy a de grands mérites; mais le texte, rogné par un procédé trop sommaire à la mesure de quatre membres égaux, risque fort d'être indûment mutilé sur ce lit de Procuste. Pour avoir le droit d'établir cette division régulière en quatrains aux dépens de tant de vers élagués, il aurait fallu d'abord exclure par une solide démonstration toute autre combinaison de vers et de strophes.

Le psaume 139 (Vulg. 138).

Ce délicieux poème, si obscur dans la Vulgate, développe en périodes parallèles plusieurs grandes pensées d'un thème unique, la science divine. Si l'on tient compte à la fois du sens et du rythme, le psaume peut, me semble-t-il, se diviser en strophes composées de distiques. La strophe alternante, ici comme dans d'autres psaumes, renferme deux vers à trois membres [1].

1. Ce psaume et les deux autres étudiés ici n'ont pas été traités dans l'ouvrage

Au maître de chœur. — Psaume de David.

1re strophe.

Omniscience de Dieu.

. . . . . .

I. 1. Iahvé, tu m'as sondé et tu me connais.

2. Oui, tu connais quand je m'assieds et quand je me lève;
Tu pénètres de loin mes pensées.

3. Tu examines mes démarches et mon repos;
Tu te rends compte de toutes mes voies.

4. Un mot n'est pas encore sur mes lèvres.
Que déjà, Iahvé, tu le connais parfaitement.

5. De tous côtés tu m'environnes,
Et tu tiens sur moi ta main.

6. Ta science merveilleuse me dépasse;
Elle est trop haute pour que je puisse y atteindre.

1re antistrophe.

Immensité de Dieu.

II. 7. Où aller loin de ton esprit?
Où fuir loin de ta face?

8. Si je monte au ciel, tu y es;
Si je me couche dans le scheol, tu es là.

9. Si je prends les ailes de l'aurore,
Si je vais habiter aux confins de la mer.

10. Là encore ta main me conduit,
Et ta droite me saisit.

11. Je me dis : Eh bien, que les ténèbres m'enveloppent!
Et que la lumière autour de moi se change en nuit!

12. Mais pour toi les ténèbres n'ont rien de ténébreux:
Et la nuit brille comme le jour.
(Telles les ténèbres, tel le jour).

Strophe alternante.

Dieu connaît l'homme avant sa naissance.

I. 13. C'est toi qui as formé mes reins,
Et qui m'as façonné dans le sein de ma mère.

Die Chorgesänge im Buche der Psalmen (1896) où le P. Zenner S. J. expose sa théorie sur les strophes. J'ai donné l'esquisse de cette théorie dans la *Revue biblique*, janvier 1899 p. 133. — Cf. ibid. 1897, p. 312-316 (L. Hackspill).

II. 14. Je te loue, car tu es grandement admirable;
Admirables sont tes œuvres, et mon âme les connait bien.

I. 15. Pour toi ils n'étaient point cachés, ces os
Dont tu m'as fait mystérieusement,
Dont j'ai été formé dans les entrailles de la terre.

II. 16. Je n'étais qu'embryon et tes yeux me voyaient;
Des jours se préparaient, et pas un n'existait,
Et sur ton livre ils étaient tous écrits.

2de strophe.

Grandeur des pensées divines. Culpabilité de l'impie.

I. 17. Que tes pensées sont imposantes pour moi, ô Dieu!
Que leur somme est puissante!

18. Si je les compte, elles sont plus nombreuses que le sable;
Je me réveille, et je suis encore avec toi.

19. O Dieu! si tu faisais mourir l'impie!
Hommes de sang, éloignez-vous de moi!

20. Eux qui résistent perfidement,
Qui ne font aucun cas de tes *pensées*.

2de antistrophe.

Horreur pour les impies; attachement à Dieu.

II. 21. Est ce que je ne suis pas, ô Iahvé, l'ennemi de tes ennemis?
Est-ce que je n'ai pas en horreur tes adversaires?

21. Je les hais d'une haine parfaite;
Je les regarde comme mes ennemis.

23. O Dieu, sonde-moi et connais mon cœur!
Éprouve-moi et connais mes pensées!

24. Regarde si je suis sur la voie de l'idolâtrie,
Et conduis-moi dans la voie éternelle.

A la simple lecture on voit assez clairement que la première strophe et antistrophe, la strophe alternante et la seconde antistrophe développent chacune une idée distincte. Pour la seconde strophe on n'aperçoit pas du premier coup le lien des deux derniers distiques avec les deux premiers. Dans le texte actuel ce lien a disparu presque complètement; mais, comme on va le voir, il suffit d'une bien légère correction pour le rétablir. Le dernier mot du ℣ 20, très clair en

lui-même « *tes villes* » (héb. LXX et syr.,) est inintelligible dans le contexte. Au lieu de עָרֶיךָ Luther a compris צָרֶיךָ *tes ennemis ;* Hupfeld propose de lire עָלֶיךָ *contre toi.* Mais à cause du verbe qui précède, la plupart des modernes, Olshausen, Grätz, Bruston, Bickell, Cheyne préfèrent la conjecture de Böttcher שְׂכָךְ. Cependant les derniers traducteurs et critiques, M. Kautzsch et M. Baethgen n'osent pas adopter cette lecture qui s'écarte trop du texte actuel, et ils ne se décident pour aucune autre. Ne pourrait-on pas lire avec une simple métathèse רֵעֶיךָ au lieu de עָרֶיךָ? Ce mot, employé au ℣ 2 et dans la même forme au ℣ 17, donnerait un sens s'accordant bien mieux que שְׂכָךְ avec le contexte de tout le psaume et en particulier des vers précédents : *sumunt in vanum consilia tua*, *ils ne font aucun cas de tes pensées,* voilà ce qui excite contre l'impie l'indignation du psalmiste après ce cri d'admiration : « Que tes *pensées* sont imposantes pour moi, ô Dieu! » (℣ 17.) Enfin la strophe répèterait ainsi à la fin un mot du premier vers, par une disposition symétrique qui se remarque ailleurs dans les mêmes conditions.

℣ 12. « Telles les ténèbres, tel le jour ». Indépendamment de toute considération de strophe, à n'en juger que par le sens et la forme étrange des mots, on peut voir là une glose assez froide insérée dans le texte. M. Baethgen, qui n'est pas excessif en ce genre de concessions, admet cela sans difficulté. Il reconnaît aussi qu'au ℣ 16 le suffixe de כֻּלָּם ne s'explique bien que si on le rapporte aux deux mots יָמִים יֻצָּרוּ en les plaçant un peu plus haut. C'est très juste; mais alors mieux vaut transposer le membre tout entier que le couper en deux; en intervertissant 16 *b* et 16 *c* on aura :

Des jours se préparaient et pas un n'existait,
Et sur ton livre ils étaient tous écrits.

Le ℣ 1 ne contient qu'un membre sans parallèle. Peut-être quelques mots ont-ils disparu en tête du psaume, comme cela est arrivé par exemple pour le psaume 87 (Vulg. 86) qui

commence ainsi : Fundamenta *ejus* in montibus sanctis. On le croirait d'autant plus volontiers, qu'il s'en faut seulement de cette moitié de vers qu'il y ait équilibre parfait entre la strophe et l'antistrophe.

On lit au ℣ 15 cette expression singulière : « J'ai été formé dans les entrailles de la terre. » Bien qu'elle n'ait rien à faire avec la structure du psaume, expliquons-la brièvement. Le sein maternel est comparé aux *entrailles* de la terre où le germe se développe dans l'obscurité. Le Targum interprète : *in utero matris*. Cf. Job. I. 21 : « Nu je suis sorti du sein de ma mère, et nu j'y retournerai » ; il s'agit de sa mère au sens propre dans les premiers mots, de la terre dans les derniers. Cette comparaison ressort également d'une variante curieuse de Jér. III, 1 : « Si un homme répudie sa femme et si elle s'éloigne de lui et appartient à un autre,... est-ce que cette *terre* n'est pas profanée? » Le syriaque et le Targum comme l'hébreu disent « cette *terre* » ; les LXX et la Vulgate ont traduit : « cette *femme* ».

Le psaume 40 (Vulg. 39).

En lisant ce psaume attentivement dans le texte hébreu on fera les remarques suivantes.

1. La première partie jusqu'au ℣ 17 peut se diviser en deux groupes composés d'un même nombre de vers en ordre symétrique. Dans la strophe du début le poète exprime ses sentiments personnels de reconnaissance pour avoir été sauvé d'un grand danger par le secours de Iahvé. Dans l'antistrophe il se fait l'interprète de la reconnaissance publique et chante les bienfaits généraux du Dieu d'Israël.

2. A partir du ℣ 7 jusqu'au ℣ 12 on constate sans peine un changement dans la mesure et le groupement des membres parallèles. C'est la strophe alternante : le mouvement lyrique y est accentué dans l'expression de la pensée, et en même

temps dans le rythme, qui garde cependant une certaine symétrie.

3. Les deux dernières strophes reprennent le rythme du commencement, même mesure, même nombre de vers et arrangement à peu près semblable. Dans l'une le psalmiste implore directement pour lui le secours de Iahvé; dans l'autre il prononce des imprécations contre ses ennemis, des vœux pour les amis de Iahvé; chacune, par le fond et par la forme, offre un tout bien complet. Le poème se termine au ℣ 17 d'une façon très heureuse; le ℣ 18, qui rompt à la fois l'équilibre de la pensée et de l'ordre symétrique, me paraît être une addition faite plus tard (par qui de droit, bien entendu), comme on en trouve de semblables, de l'aveu de tout le monde, à la fin de plus d'un psaume. Peut-être ce ℣ 18 vient-il du ps. 70 (Vulg. 69), simple répétition de la fin de celui-ci avec quelques variantes. L'antistrophe détachée, dont on a fait le ps. 70, aurait été allongée par cette conclusion et l'aurait gardée lors de sa réintégration dans le psaume primitif. Tout cela n'est évidemment que conjecture probable.

Reste à justifier pour le ℣ 13 une coupe tout à fait neuve et la correction d'un mot du texte. Les LXX, le syriaque et toutes les versions modernes rattachent ces mots « *au delà de tout nombre* » au membre précédent, et disent : « Des maux sans nombre m'enveloppent. » Mais la mesure des vers invite à les joindre plutôt à ce qui suit; le parallélisme surtout paraît le demander. Là où ma traduction porte : « *j'ai multiplié* mes iniquités, » on traduit généralement : « Mes iniquités *m'accablent* »; pourtant le verbe hébreu signifie « *m'atteignent* » et rien de plus. Ce sens, assez obscur en lui-même, le devient davantage par le contexte :

Mes iniquités *m'atteignent*
Et je ne peux les voir!

L'adjonction à ce vers des mots « au delà de tout nombre » suggère la lecture הִשַּׂגוּנִי hiph. de שָׂגָה, au lieu de

הִשִּׂיגוּנִי hiph. de נָשַׂג (cf. ps. 73[12] הִשִּׂיגוּ חָיִל); d'où le sens suffisamment clair :

> Au delà de tout nombre *j'ai multiplié* mes iniquités,
> Et je ne peux les voir (les voir toutes, les compter).

Cependant cette correction reste timide, n'étant pas recommandée par les versions anciennes.

Au maître de chœur. — Psaume de David.

1e strophe.

I. 2. J'ai attendu Iahvé; il s'est penché vers moi,
Il a entendu mes cris.
3. Et il m'a retiré du gouffre funeste,
Du bourbier fangeux.
4. Il a placé mes pieds sur le rocher
Et affermi mes pas.

Il a mis sur mes lèvres un chant nouveau,
Un hymne à notre Dieu.
Beaucoup le voient, et, saisis de respect,
Ils ont confiance en Iahvé.

1e antistrophe.

I. 5. Bienheureux l'homme qui a mis
En Iahvé sa confiance,
Et ne se tourne point vers les superbes,
Vers la secte du mensonge.

6. Tu les as faites grandes, ô Iahvé,
Mon Dieu, tes merveilles,
Ainsi que tes pensées sur nous!
On ne peut rien te comparer.
Je le publierai, je le proclamerai :
Elles dépassent toute mesure.

Strophe alternante.

I. 7. Tu ne veux point de sacrifice ni d'offrande,
Et tu m'as ouvert des oreilles.
8. Tu ne demandes ni holocauste ni victime expiatoire;
Alors j'ai dit : Voici, je viens!

II. 9. Dans le rouleau du Livre il est écrit de moi.
Faire ta volonté, mon Dieu, c'est mon désir;
Ta loi est au fond de mon cœur.

I. 10. J'ai annoncé le salut dans l'assemblée nombreuse;
Vois, je n'ai pas fermé la bouche.
Iahvé, tu le sais bien.

II. 11. Je n'ai pas renfermé ta justice au-dedans de moi,
J'ai proclamé ta véracité et ton salut;
Je n'ai pas caché ta bonté
Et ta fidélité dans l'assemblée nombreuse.

2de strophe.

I. 12. Toi, Iahvé, n'éloigne pas
De moi ta miséricorde.
Ta bonté et ta fidélité me préservent toujours,
13. Car les maux m'enveloppent.
Au delà de tout nombre *j'ai multiplié* mes iniquités,
Et je ne peux les voir;
Elles sont plus nombreuses que les cheveux de ma tête,
Et mon cœur m'abandonne.
14. Daigne, Iahvé, me délivrer;
Iahvé, accours à mon aide.

2de antistrophe.

II. 15. Qu'ils soient tous couverts de honte et d'ignominie
Ceux qui en veulent à ma vie!
Qu'ils reculent et soient confondus
Ceux qui désirent mon malheur!

16. Qu'ils restent consternés à cause de leurs railleries
Ceux qui me disent : ah! ah!
17. Qu'ils tressaillent et se réjouissent en toi
Tous ceux qui te cherchent!

Et qu'ils disent sans cesse : Iahvé soit exalté!
Ceux qui aiment ton secours.

---

18. Et moi, je suis pauvre et misérable :
Que le Seigneur pense à moi!
Tu es mon aide et mon libérateur,
Mon Dieu, ne tarde pas!

Ainsi dans un certain nombre de psaumes, comme dans d'autres poèmes de la Bible, on peut distinguer des strophes chantées alternativement par deux chœurs. Que l'on étudie à ce point de vue les chants sacrés des Hébreux; ils

gagneront en clarté par une forme qui marque si bien le relief et les contours de la pensée poétique; ils apparaîtront plus beaux dans les détails comme dans l'ensemble; ils soutiendront sans désavantage la comparaison avec les chefs-d'œuvre du lyrisme grec.

Albert Condamin S. J.

Toulouse.

NOTES ET CRITIQUES

Notre ami, M. le professeur Ehrhard, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université de Vienne a pris comme sujet de leçon d'ouverture (10 octobre 1898) « De la condition et de la tâche de l'histoire ecclésiastique au temps présent », remarquable leçon qu'il vient de publier en brochure[1] et dont nous sommes heureux de donner quelques extraits.

L'histoire ecclésiastique est naturellement soumise aux lois des sciences historiques : connaissance étendue et complète des sources, critique, interprétation, emploi des sciences auxiliaires qui éclairent, déterminent, contrôlent les faits du passé. Mais des règles spéciales s'ajoutent et s'imposent : affirmation nette du caractère divin de l'Église, de la valeur de ses doctrines essentielles, de ses prescriptions et institutions, de l'influence permanente et décisive du Saint-Esprit. Mais alors, dira-t-on, « l'historien ecclésiastique n'est pas indépendant, et, par suite, son œuvre n'est pas scientifique? » L'objection est vaine, car la conviction de celui qui retrace les évènements de l'Église repose sur les preuves fournies par l'Apologétique et la Dogmatique : elle n'enchaîne pas sa liberté et laisse intacts le droit et le devoir de la recherche. Bien plus, les adversaires du surnaturel se montreront incapables de faire l'histoire d'une société, inintelligible, si on fait abstraction de l'élément surnaturel qui est partie intégrante de sa constitution.

On dira encore : « L'amour de l'Église nuit à l'amour de la vérité. » Cette seconde objection n'est pas plus recevable que la première. Car l'historien démêlera les éléments divins et humains, essentiels et accessoires. Il ne doit pas être, il ne sera pas un apologiste prévenu et de parti pris; mais il serait déraisonnable et immoral, sous prétexte d'impartialité de lui imposer la neutralité et l'indifférence.

« Il s'agit maintenant de déterminer les qualités spécifiques de l'histoire ecclésiastique, qui la mettent en état d'accomplir sa tâche actuelle. On peut les résumer toutes dans ces deux caractères : impulsion au développement des études et esprit d'investigation.

« Toute science qui ne se développe pas est condamnée à mourir et digne de disparaître. Cette loi s'applique à la théologie aussi bien qu'à toute autre science, mais elle ne saurait l'atteindre. Car de même que toute période du développement de l'Église possède un terrain spécial, de même, à chaque époque, une tâche particulière incombe à la théologie, et, de nos jours, cette tâche est proprement et éminemment historique.

« Le développement de l'histoire ecclésiastique pour la théologie historique : telle est la grande tâche de la théologie catholique aujourd'hui et demain. La théologie historique, — telle est du moins l'espérance qui me réjouit, — sera le résultat précieux du travail intellectuel catholique que le

1. *Stellung und Aufgabe der Kirchengeschichte in der Gegenwart* (Stuttgart, Roth. 1898).

vingtième siècle offrira à l'Église : de même qu'à leurs débuts, le deuxième siècle lui a donné la théologie biblique des Pères de l'église, le douzième, la théologie spéculative des scolastiques, le quatorzième, la théologie contemplative des mystiques et enfin le seizième, la théologie positive, apologétique et polémique des controversistes, dogmatistes, apologistes modernes. Par ce rapprochement j'ai déjà indiqué dans quel sens je comprends la désignation de « théologie historique ». C'est elle que j'avais en vue, lorsque je déterminais tout à l'heure la place de l'histoire ecclésiastique dans la théologie et que je la définissais par le caractère historique du christianisme et de l'Église. Ce caractère exige en effet la recherche et l'exposition scientifique suivie de la vie du christianisme et de l'Église dans sa forme complète intérieure et extérieure, dans son développement essentiel et chronologique, ce qui constitue précisément la théologie historique en opposition avec la théologie systématique, qui expose la nature du christianisme et ses preuves intimes d'après les sources de la révélation (théologie biblique et positive), en scrute la valeur absolue et la justification intrinsèque (théologie scolastique), en considère l'importance et l'utilité pour la vie religieuse (théologie mystique), enfin en prend la défense contre les attaques de l'adversaire (apologétique).

« L'objet de la théologie historique se compose par conséquent de tous les faits qui se sont produits dans l'Église en opposition avec ce qui est permanent et durable, de tous les faits psychologiques en opposition avec les éléments ontologiques, en un mot de l'évolution vitale de l'Église elle-même en opposition avec les résultats qu'elle a produits. Cet objet marque ses limites intérieures et détermine sa structure. »

La vie de l'Église ne peut être décrite que par l'histoire générale, dont on ne peut arbitrairement déterminer le sujet et l'étendue, mais qui doit embrasser toutes les formes et toutes les variétés de l'activité sociale.

« Tel est le principe du développement des sciences isolées qui se rapportent à l'histoire ecclésiastique et dont plusieurs, telles que l'histoire des missions, des papes, des conciles, des ordres religieux et monastiques, l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne et de la patrologie, l'archéologie et l'histoire de l'art chrétien, l'histoire de la liturgie, la symbolique et la science comparée des religions, se sont déjà séparées entièrement de l'histoire ecclésiastique. D'autres, comme l'histoire de la littérature théologique du moyen âge et des temps modernes, des sciences théologiques, des dogmes et de la civilisation chrétienne sont plus ou moins en voie de formation.

« C'est vers ces sciences que doit être dirigée maintenant avec le plus de vigueur l'impulsion du développement des études, quelque riche que soit le champ qui reste encore ouvert aux autres sciences, si on veut élever dans un avenir prochain l'édifice de la théologie historique. Le besoin de ce travail n'est nulle part plus opportun que dans l'histoire des dogmes. Celle-ci occupe le premier plan au point de vue théologique dans les préoccupations des historiens ecclésiastiques protestants, qui lui ont consacré déjà une série d'expositions générales. Elles sont d'autant plus dignes d'attention — telle en première ligne l'*Histoire des dogmes* de Harnack — qu'elles apparaissent sous le brillant vêtement de la science et de la critique moderne et que l'Église exercent sur un grand nombre une puis-

sante séduction. L'histoire libérale protestante des dogmes, de nos jours, constitue contre l'Église l'attaque la plus vive qu'on puisse imaginer. Car elle prétend prouver historiquement que l'Église a dévié du vrai christianisme primitif dès qu'elle s'est introduite dans la civilisation du monde païen en adoptant les spéculations de l'hellénisme. Les dogmes spéculatifs philosophiques de la Trinité et de l'Incarnation en seraient le résultat: et ils seraient devenus essentiels pour l'Église Catholique que ces protestants reconnaissent franchement comme la vraie fille de l'ancienne Église, bien que les premiers chrétiens les aient absolument ignorés. L'attaque dirigée contre tout christianisme positif dont la base ferme demeure toujours la divinité de Jésus-Christ, mais encore plus contre l'Église Catholique, est de la plus haute portée. Car si, en réalité, on pouvait prouver historiquement que les premiers chrétiens invoquaient Dieu comme Père dans le même sens qu'Homère parle du père des hommes et des dieux, qu'ils n'appelaient le Christ le fils de Dieu que dans un sens figuré et qu'ils regardaient le Saint-Esprit comme un don impersonnel de Dieu, la démonstration la plus rigoureuse de l'ordre spéculatif ou positif des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation ne réussirait pas à justifier le christianisme catholique. Il s'agit donc pour les protestants libéraux de prouver que la conception primitive de ces dogmes est indubitablement la vraie et que leur transformation postérieure n'est en définitive que mensonge et tromperie.

« Nous possédons assurément maintes contributions isolées à l'histoire des dogmes, mais une exposition générale manque complètement, car l'œuvre importante et si remarquable de Schwane n'est pas une vraie histoire des dogmes, mais une dogmatique sous une apparence historique. Je m'estimerais heureux de réussir à combler dignement cette lacune. En tout cas, c'est aujourd'hui un devoir d'honneur pour l'historien catholique de l'Église de prouver l'origine de notre dogme en partant du point de vue même où il est attaqué, c'est-à-dire du point de vue historique. L'importance de cette preuve ressort clairement de cette considération que l'édifice doctrinal de l'Église catholique forme la base de toute sa vie, telle qu'elle se déploie dans ses manifestations, ses institutions et ses établissements les plus divers.

« Après l'histoire des dogmes, ce que je souhaiterais le plus serait une histoire de la civilisation chrétienne. Encore ici on trouve beaucoup de travaux préparatoires et maintes expositions partielles; mais il serait nécessaire de les remanier complètement pour constituer une exposition totale répondant aux besoins croissants de l'époque contemporaine. Et cependant l'influence de l'Église sur l'état et les progrès de la civilisation de l'humanité dans ses aspirations purement humaines, sur la civilisation matérielle et intellectuelle, sur la formation du droit et de la législation, sur la moralité publique et privée, sur l'art et la littérature, est un des principaux domaines de son activité intérieure. Cette influence résulta principalement de la prétention affirmée et légitime de l'Église de travailler, par ses doctrines et ses préceptes moraux, d'une manière efficace à la formation totale des peuples chrétiens dans leur vie privée et publique; et de fait elle a assuré, en conséquence, que ses membres étaient en même temps les initiateurs de la vie politique des peuples civilisés et précisément dans la mesure où, d'une part, les organes de l'Église étaient à la hauteur de leur mission et où, d'autre part, les fidèles de cette Église réalisaient dans leur vie les principes du christianisme.

« Quant à une histoire complète de la littérature théologique du moyen

âge et des temps modernes, elle ne nous fera pas longtemps défaut et j'ose vous la faire espérer pour un temps assez rapproché. »

Pour préciser et féconder les sciences historiques, il est indispensable d'unir à leur développement l'investigation des faits et de se livrer à des recherches approfondies dont l'objet est de mettre cette étude au niveau de la culture contemporaine.

L'investigation doit porter d'abord sur les faits; car plusieurs sont inconnus qui relient entre eux d'autres évènements et un grand nombre de détails, peu importants au premier abord, tiennent une place considérable dans la série qu'ils contribuent à éclaircir.

« Si ce premier travail d'investigation, qui est relativement le plus facile, a pour but l'augmentation des faits que l'on peut réellement utiliser dans les diverses branches de l'histoire ecclésiastique, un second travail, plus difficile et plus important, se rapporte à l'ensemble des sources de l'histoire ecclésiastique et doit poursuivre un double but : l'acquisition de nouvelles sources et l'examen plus attentif des anciennes. Depuis le quinzième siècle une énorme quantité de sources pour l'histoire ecclésiastique a été publiée et imprimée. Les historiens ecclésiastiques du passé ont eu de beaucoup la plus grande part à cette activité si méritoire de publication. Ce travail n'est pas encore terminé; la publication des sources a pris au contraire un nouvel essor dans les dernières années, grâce à l'accès toujours plus libre des archives et des bibliothèques, grâce aux exhumations dans le domaine de l'ancienne Église, qui récemment nous ont fourni des sources de la plus haute importance pour les commencements de l'Église. Et cet essor est favorisé chaque jour davantage par la facilité des relations internationales, par l'intérêt que portent à cette activité de découvertes les gouvernements et des sociétés particulières à la généreuse initiative. La part que prennent à ce travail les historiens catholiques de l'Église est maintenant bien moindre qu'autrefois, et pourtant c'est un honneur et un devoir pour eux, non seulement de participer à cette activité de recherches, mais de la provoquer, de lui ouvrir de nouveaux domaines et, si c'est possible, de créer à cet effet de nouvelles organisations et de nouvelles institutions. Poursuivre ce but élevé n'est assurément accordé qu'à un petit nombre, et ceux qui pourront l'atteindre dans l'état actuel des choses sont encore plus rares. Mais pour tous c'est une obligation de suivre attentivement ces recherches et, dans la sphère spéciale de leurs travaux, d'en mettre consciencieusement à profit les résultats.

« L'examen des nouvelles sources doit marcher de pair avec l'étude des anciennes. Beaucoup ne sont pas encore suffisamment examinées au point de vue de leurs origines, de leur caractère spécial et de leur valeur propre. On doit reprendre l'examen d'un grand nombre d'entre elles à l'aide des nouveaux moyens d'investigation, et cette dernière catégorie est plus nombreuse qu'on ne pourrait le supposer à première vue. »

Le troisième travail d'investigation remonte jusqu'aux causes psychologiques, sociales et métaphysiques. Les premières sont individuelles et on ne saurait méconnaître leur activité : les saints, les héros, les hommes de génie ont agi sur leur siècle et réalisé des œuvres qui en ont modifié les traits et les caractères. Mais celles-ci ne sont pas isolées; en rapport avec les forces intellectuelles, économiques, morales, religieuses de leur épo-

que, elles agissent sur elles en même temps qu'elles subissent leur influence. Il faut que l'historien établisse cette relation mutuelle et montre cette activité réciproque en exercice. Pourtant, des êtres réels dominent de plus haut cette série de causes : tels sont l'homme, la nature et Dieu: l'homme, avec ses puissances et ses facultés libres; la nature, dont dépend en grande partie sa formation; et surtout Dieu, dont la Providence le dirige dans l'ordre naturel et dans l'ordre surnaturel. Il importe de mettre en relief cette direction suprême, ce concours accordé à l'homme, et, ainsi, l'historien de l'Église voit s'élargir son horizon, se préciser son objet, s'élever son but et peut donner à l'histoire ecclésiastique le haut rang auquel elle a droit dans la science théologique et le monde scientifique.

Cette leçon d'ouverture du professeur Ehrhard a été très remarquée en Allemagne et en Belgique. Dans la *Revue Bénédictine* de Maredsous (Belgique) Dom Berlière en prend occasion (mars 1899) pour écrire un excellent article sur l'*Étude de l'histoire ecclésiastique*. « Il fut un temps — et il n'est pas encore bien loin de nous — où l'histoire ecclésiastique occupait dans le cadre des études théologiques une place assez restreinte. C'était une matière accessoire, dont on ne s'avisait pas de remarquer l'importance. Quiconque s'était fait une idée quelque peu exacte des principaux événements de l'Église à travers les siècles, celui qui avait pu se mettre en tête un nombre plus ou moins considérable de dates et de faits, celui-là avait profité du cours... Les résultats qu'on devait attendre d'un pareil procédé, il serait superflu, ou plutôt il serait triste de le dire... Grâce à Dieu, une amélioration sensible s'est produite dans notre pays et nous commençons à recueillir les fruits des excellentes mesures prises depuis quelques années en faveur d'une culture sérieuse de l'histoire ecclésiastique. Ce mouvement mérite d'être signalé et encouragé. Il le sera à mesure que l'on comprendra mieux le rôle et l'importance des études historiques... L'ampleur avec laquelle le Dr Ehrhard a envisagé son sujet, la justesse de ses observations, les indications précieuses qu'elles renferment méritent d'attirer l'attention des catholiques. C'est tout un programme que le Dr Ehrhard leur trace, mais un programme dont l'opportunité et l'importance sont justifiées par d'excellentes raisons. Le discours du Dr Ehrhard garde toute sa raison d'être au delà des frontières de l'Autriche et de l'Allemagne. » Dom Berlière dit en conclusion : « Nous nous sommes longuement étendus sur le travail du Dr Ehrhard, parce que les idées qu'il contient pourront, croyons-nous, éclairer plus d'un esprit et donneront une idée exacte de la nature et de l'importance des travaux historiques à notre époque. Notre pays ne peut rester en arrière sur l'Allemagne. C'est pour nous comme pour nos coréligionnaires d'au delà du Rhin, un devoir de nous lancer hardiment, courageusement dans le mouvement. Il ne s'agit pas de mettre au premier rang de nos préoccupations des prétentions apologétiques, mais bien les intérêts de la vérité... Les sciences théologiques seront les premières à profiter de l'étude méthodique et approfondie de la théologie positive, inséparable de la culture de l'histoire ecclésiastique, et pourront utiliser les nombreux et nouveaux documents que la science moderne a mis au jour, et dont l'importance dogmatique ou disciplinaire n'a pas encore été assez mise en relief dans les manuels classiques. »

Dans la *Theologische Literaturzeitung* (18 février 1899) organe du protestantisme libéral, M. Harnack rend compte du discours de M. Ehrhard dans les termes d'une parfaite considération. M. Harnack constate d'abord les progrès réalisés depuis dix ans par les catholiques d'Allemagne, dans le domaine de l'histoire ecclésiastique. Nous saluons avec reconnaissance, dit-il, des travaux comme ceux de Spahn et de Finke. « Les études de patrologie de Funk ne sont pas moins estimées des protestants que des catholiques et peut-être sont-elles plus lues par les premiers que par les seconds. » Le Dr Ehrhard est au premier rang des savants de l'Allemagne catholique, et on ne voit vraiment rien à reprendre à sa leçon. D'une part, il revendique pour l'histoire ecclésiastique la méthode précise et indépendante des sciences historiques. D'autre part, il exprime la conviction que cette méthode sincèrement et vigoureusement appliquée servira les intérêts de la vérité et de l'Église catholique. Le ton de cet article est à lui seul un hommage pour M. Ehrhard et les idées qu'il soutient.

*
* *

Nous avions jusqu'ici *l'Année politique*, *l'Année scientifique*, *l'Année littéraire*. Seule *l'Année de l'Église* manquait à la série de ces publications périodiques, qui, aujourd'hui plus que jamais, sont nécessaires à quiconque entend ne rester étranger à aucune manifestation de la pensée contemporaine, sans pour cela s'astreindre à collectionner et à lire tous les journaux et toutes les revues du monde entier. *L'Année de l'Église* (Paris Lecoffre, 1899) est un tableau complet des événements petits et grands, intéressant la vie de l'Église dans le monde entier, accomplis dans le cours de l'année. On n'imagine pas aujourd'hui une publication périodique ou une étude d'intérêt général qui négligerait de comprendre dans son cadre une revue de l'étranger étendue et bien renseignée : combien cette nécessité d'une information complète et précise apparaît encore plus clairement quand il s'agit de la vie de l'Église, dont les manifestations sont si nombreuses, si variées et souvent si délicates à saisir. Ce n'était donc pas trop pour mener à fin une telle œuvre des collaborateurs remarquables de tous pays qui ont été groupés par les initiateurs de *L'Année de l'Église*. Parmi ces derniers, les noms de M. Fonsegrive, directeur de *La Quinzaine* et de M. Goyau, rédacteur à la *Revue des Deux-Mondes*, peuvent répondre de la valeur et de l'esprit de cette publication. Faisons des vœux pour que les hommes étrangers à notre foi ne soient pas les premiers et les plus nombreux à aller à si bonne source puiser des renseignements, — combien intéressants pour eux aussi, — sur la vitalité de l'Église.

La Rédaction

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

LE MOUVEMENT SCHELL

UN RETOUR DU LIBÉRALISME UNIVERSITAIRE EN ALLEMAGNE

Le 28 octobre 1896, à Wurzbourg, au cours de l'inauguration des bâtiments de la nouvelle université, le Dr Schell, professeur d'apologétique à la faculté de théologie et recteur de l'université pour l'année scolaire 1896-1897, prononçait un discours publié sous le titre de *Théologie et Université*. Symptôme caractéristique à signaler, ce discours intéressa moins les catholiques que les protestants. Deux de ces derniers, l'un dans un discours académique, l'autre dans une revue, reprochèrent à l'orateur de l'université de ne pas pousser jusqu'à ses dernières conclusions logiques le libéralisme dont il faisait une profession si nette. Mis en demeure de s'expliquer, le Dr Schell publia bientôt une brochure sous ce titre : *Le Catholicisme considéré comme principe du progrès*. Ce fut le début d'une longue controverse durant laquelle le professeur de Wurzbourg a dû faire face à la fois aux catholiques et aux protestants, jusqu'au moment où est intervenue une décision de Rome datée du 23 février 1899 mettant à l'*Index* ses principaux ouvrages : *Le Catholicisme considéré comme principe du progrès, Le temps nouveau et la vieille foi,* réponse aux attaques dirigées contre la première brochure, *La dogmatique catholique,* ouvrage comprenant quatre volumes, et le premier livre d'une *Apologétique* en cours de publication.

Cette mesure frappant un professeur de faculté de théologie a produit naturellement grande émotion, en Alle-

magne. L'auteur censuré se soumettrait-il? L'exagération des dernières polémiques avait, comme toujours, un peu voilé aux yeux du grand public la claire vision des personnes et des idées en lutte. La poussière de la lutte tombait tout à coup. Le décret inséré dans l'*Osservatore Romano* du 24 février une fois connu à Wurzbourg, le Dr Schell prit position aussitôt, et d'une manière définitive. Le 27 février au soir, à l'heure ordinaire, il fit son cours qu'ouvrit une manifestation sympathique des étudiants. Le professeur s'appliqua d'abord à en marquer le véritable caractère. C'était un témoignage de sympathie pour sa personne, mais sans aucune idée de protestation. Puis il s'expliqua longuement. Il irait chercher les inspirations de sa conduite dans sa sincérité d'homme d'abord, et dans sa sincérité d'homme d'Église ensuite. Il ne croyait pas, pour sa part, que le décret de l'*Index* mît en conflit chez lui ces deux sincérités. Les mesures de l'*Index*, poursuivit-il, ne sont pas l'œuvre du magistère infaillible : elles visent plus souvent l'inopportunité que l'incorrection réelle d'une œuvre. D'ailleurs, le professeur n'en sait pas plus long que ses élèves sur le blâme qui l'atteint. Aucune explication ne lui a été demandée préalablement. Le décret porté ne condamne pas des propositions particulières, mais vise des traités entiers de théologie qu'on ne saurait rétracter sans plus. Mais pas de discussion. Tout théologien catholique doit prendre en sérieuse considération toute mesure de l'autorité ecclésiastique : il se soumettait purement et simplement au décret de l'*Index*. Le lendemain, la lettre de soumission demandée par l'évêque de Wurzbourg fut envoyée par le Dr Schell, mais non sans qu'il eût fait spécifier par la faculté de théologie que cette déclaration était « un acte de loyauté, une preuve d'obéissance ecclésiastique, mais n'impliquait, directement ni indirectement, l'abandon d'une conviction scientifique, ni davantage une rétractation. » Acceptée telle quelle par l'évêque de Wurzbourg, la lettre a produit aussitôt une détente chez les catholiques. L'im-

pression des protestants a été plus chagrine. Ils ne retirent rien des éloges accordés par eux au Dr Schell, « la lumière de la théologie », l'auteur d'une « œuvre gigantesque »; ils accordent même leur respect à sa soumission motivée. Mais pour eux, dans cette controverse, en même temps qu'une question de personne, il y a une question de fond. Ce n'est pas seulement le professeur de Wurzbourg, c'est la science allemande, le génie germanique qui a été mis en échec par Rome.

Hors d'Allemagne, la lettre de Léon XIII au cardinal Gibbons ayant paru vers le même temps, beaucoup ont cru qu'il y avait une relation intime, une affinité de tendances entre le mouvement Schell et l'ensemble de vues désigné sous le nom d'américanisme. C'est certainement une erreur. La cause en est surtout dans l'habile tactique du professeur de Wurzbourg. Une confusion avait été faite par d'autres avant lui; il l'a encore aggravée et étendue. Comme l'a dit la *Revue du Clergé français* du 15 mars : « Le mot américanisme n'a été communément usité que pour désigner des procédés d'action, l'attitude du clergé des États-Unis dans les choses politiques et sociales. Or, à ce point de vue, les américanistes n'ont pas été désavoués et ils ne sont pas près de l'être. » Le cardinal Gibbons a formulé son apologétique dans la *Foi de nos pères,* ouvrage que son succès a rendu véritablement populaire en Amérique et que des traductions ont vulgarisé en Allemagne et en France. C'est la vieille foi irlandaise, y compris le culte de la Vierge, des Saints et les indulgences, que l'archevêque de Baltimore expose aux catholiques progressistes des États-Unis, sans en dissimuler ou en abandonner une croyance et une pratique. Aucun livre ne donne moins l'idée de ce libéralisme d'école, de cette allure libre et quelque peu ombrageuse de l'esprit dont le Dr Schell veut faire valoir la légitimité et dont il donne quelques exemples dans ses ouvrages théologiques. La démarche dégagée et hardie des cardinaux Manning et Gibbons est celle d'hommes d'auto-

rité et d'action. C'est pour mieux évoluer au milieu des réalités pratiques qu'ils écartent certains obstacles, tandis que leur pensée souffre sans impatience des attaches dont ne s'accommode pas le Dr Schell. Mais, pour ce dernier, la tentation était forte de se réclamer de ces deux grands noms, à la faveur de quelques analogies superficielles.

L'idée directrice du Dr Schell, celle qui chez lui coordonne toutes les autres, est l'idée de progrès. Or, à cette préoccupation idéale, les faits ont donné ces derniers temps, en ce qui concerne la vie catholique, des sujets de mécompte et de crainte. Rappelez-vous seulement le succès de l'imposture Léo Taxil, qui a produit en Allemagne une bien autre impression qu'en France. Une si vaste mystification ne peut s'expliquer, d'après notre apologiste, que par une infériorité intellectuelle des pays catholiques où elle a pu réussir. En Allemagne, constater l'infériorité intellectuelle des catholiques n'est pas affaire de déduction mais de statistique. La 41eme assemblée générale, tenue à Cologne en 1894, s'est émue de voir les catholiques fréquenter les écoles secondaires dans une proportion bien inférieure à celle des protestants. Comment s'étonner que ces derniers constituent le parti dirigeant en Allemagne, même dans certains pays foncièrement catholiques? De tels symptômes d'une infériorité intellectuelle qui, par la force des choses, irait croissant, doivent faire réfléchir. Il y a un examen approfondi à faire des causes et des remèdes d'un tel état. Chacun doit faire connaître ses idées.

Les plans de réforme progressiste préconisés par le Dr Schell ont le caractère d'une revendication universitaire et nationale. On peut les résumer ainsi : il faut assurer le rôle catholique des universités allemandes. Comme nous l'avons vu, l'enquête du Dr Schell[1] n'est pas limitée à l'Allemagne : elle ne perd pas de vue les intérêts de l'Église universelle, ne serait-ce que pour faire la part plus belle au

1. *Der Katholicismus als Princip des Fortschritts*, 5e édition. Göbel. Würzburg. 1897.

catholicisme allemand. De là deux parties dans notre étude critique : la question universitaire en Allemagne, la question germanique dans l'Église.

I

Dans le premier chapitre de sa brochure, le Dr Schell s'attache à formuler quelques *principes de conduite*. Il est clair que si l'on parvenait à rendre plus tolérantes et plus courtoises entre elles les personnes qui représentent les idées en lutte de notre temps, il serait plus facile de s'entendre sur les principes de doctrine qui peuvent seuls assurer le progrès de l'esprit. Ces *principes de doctrine* sont exprimés dans les deux chapitres suivants.

D'abord notre nom de catholiques est à lui seul une profession de conduite large et libérale. Parce que le catholicisme, comme son nom l'indique, est le christianisme intégral, la vérité religieuse complète, il doit élever ses fidèles bien au-dessus d'un particularisme étroit et de l'intolérance qu'on comprend à la rigueur dans le protestantisme, parce qu'il est essentiellement anticatholique. Mais notre Église n'est pas par définition un antiprotestantisme, elle perdrait trop de sa noblesse si une opposition doctrinale qu'elle rencontre avait pour effet de l'engager dans la profession exclusive et intolérante de la doctrine contraire. L'idéal du catholicisme nous impose le devoir de nous élever au-dessus de toutes les étroitesses. L'accomplissement de ce devoir fera notre force. Le protestantisme n'est si influent, à notre époque, que parce qu'il affirme les droits de l'esprit individuel. C'est la part de vérité qui le fait vivre. Les catholiques, paraît-il, l'oublient trop : là serait la cause de leur infériorité intellectuelle et du mouvement de retraite qu'ils sont obligés d'opérer aujourd'hui, sur toute la ligne.

Par opposition à l'erreur protestante, doit-on exagérer le véritable principe de l'autorité, au point d'en venir tacitement à la conclusion suivante : il n'est besoin pour le catholique de presqu'aucun contrôle personnel des

choses qu'il doit croire et sur lesquelles se fonde son salut. Ce soin, en même temps que le danger qui en est inséparable, lui est épargné grâce à l'infaillibilité du pape, — mais non sans un bon prix : le renoncement à une activité d'esprit personnelle en les questions les plus hautes et les plus décisives. Comment un pareil *sacrificium intellectus* ne conduirait-il pas inévitablement à une infériorité intellectuelle?... Ce besoin d'une certaine indépendance même dans le domaine religieux, ne mérite-t-il pas qu'on le prenne en considération dans le catholicisme, et cela dans une proportion tout autre qu'on ne l'a fait depuis que la théologie et le culte privé se sont développés, sous la conduite des Jésuites, dans le sens de l'opposition au protestantisme?

L'adage *vox populi vox Dei, l'unanimis consensus theologorum* doivent être pris en considération, mais à bon escient :

Surtout dans la religion, relativement à l'idée de Dieu et à son influence sur le culte, l'élévation de l'âme est le résultat de l'effort énergique et continu de la pensée religieuse. Ce qui nous prépare au culte véritable en esprit et en vérité, ce n'est pas un instinct naturel auquel il n'y a qu'à se laisser aller, c'est un perpétuel combat contre l'anthropomorphisme et l'anthropopathisme, qui s'immiscent dans notre idée de Dieu. Rien ne peut moins devenir une affaire d'habitude que l'idée qu'on doit se faire du Dieu de la révélation.

De plus, le danger de séduction et de corruption qu'offre le monde pour le clergé et pour les intérêts ecclésiastiques est bien plus mis en évidence que la valeur, pour l'avantage de la religion, des rapports sociaux et des préoccupations sociales : gouvernement, science profane, développement économique et industriel.

. . . . . .

Comment tout cela peut-il surprendre, lorsque les étudiants en théologie sont, autant que possible, séparés des facultés profanes ou tenus loin des universités?

Toutes les idées principales du Dr Schell sont contenues dans cette citation. A la formation de caractère et d'esprit des catholiques sont imputables les signes d'infériorité du catholicisme contemporain. Le remède se trouve dans le développement des universités allemandes.

La théologie catholique est enseignée, en Allemagne, dans huit séminaires, dans sept lycées théologiques fréquentés par des externes, et dans sept universités sur vingt et une que possède l'Empire d'Allemagne. Ces facultés de théologie sont Bonn, Breslau, Munster, Munich, Wurzbourg, Tubingue et Fribourg. Elles sont à peu près indépendantes des évêques. Les nouveaux professeurs, élus

par la faculté, sont agréés par l'évêque et sont inamovibles. La direction des études appartient au conseil des professeurs. Ce sont ces facultés de théologie qui, dans la pensée du Dr Schell, doivent accomplir l'œuvre de la rénovation intellectuelle de l'Allemagne catholique, mais à la double condition qu'elles aient plus d'élèves, et que leur mission soit reconnue et acceptée avec confiance. Des étudiants en théologie plus nombreux et fréquentant leurs camarades catholiques des autres facultés exerceraient sur eux la plus heureuse influence, en même temps qu'ils donneraient une plus grande part aux études religieuses dans la vie universitaire. Mais l'infériorité numérique des étudiants est moins préjudiciable aux facultés que la situation diminuée qui leur est faite par une partie de l'opinion. « On refuse aux facultés et à leurs recherches approfondies cette considération idéale qui, dans les milieux cultivés, est le plus grand élément de succès de toute initiative intellectuelle. » N'est-ce pas l'aveu implicite que la formation théologique ne saurait courir le risque des libres discussions et du plein air?

Tel est le chapitre intitulé *Protestants et Catholiques, Monde et Église*. Il semble bien destiné à donner des principes de conduite. Les protestants, les libres penseurs et les catholiques, parmi ces derniers le grand nombre et l'élite, les séculiers et les réguliers, les professeurs d'université et ceux des séminaires passent sous les yeux du sévère critique et recueillent tour à tour une admonestation ou un bon conseil. C'est bien là comme une présentation des adversaires à réconcilier et comme une vue du champ de bataille où se décide le progrès. Aussi le lecteur se demande-t-il pourquoi cette présentation est incomplète, pourquoi il manque à ce défilé des personnages dont il est bien difficile de se passer pour exécuter dans le camp catholique le changement de front proposé. Ces personnages, ce sont les évêques.

Le Dr Schell n'ignore pourtant pas qu'en Allemagne la

question universitaire, dont les éléments sont déterminés par les relations de l'Église et de l'État, est une des plus graves qui, dans la seconde moitié de ce siècle, aient préoccupé l'épiscopat allemand. La courte bibliographie (la seule de toute la brochure) qui est consacrée à ce débat ne saurait donner une idée de l'importance des intérêts en jeu. Plus que la question pédagogique, la question de la *science libre,* telle qu'elle était agitée par certains professeurs d'université, s'est imposée aux évêques et aux catholiques d'Allemagne. A la 15ème assemblée générale, tenue à Francfort-sur-le-Mein en 1863, une commission nommée pour étudier le projet, acclamé à Aix-la-Chapelle, d'une université catholique libre, faisait connaître l'adhésion de 36 évêques et du pape. Ce fut le commencement de la controverse de l'*école libre* et de la *science libre,* qui agita l'Allemagne jusqu'au Concile. Si, en 1873, les évêques faisaient suspendre tout appel de fonds en faveur de l'université catholique libre, c'est que les mauvais jours du *Kulturkampf* étaient commencés; il s'agissait bien plus de défendre les anciennes positions que d'en fortifier de nouvelles. Mais les évêques entendaient bien n'abandonner aucun de leurs droits et l'ont montré. Aussi dans la revue passée par le Dr Schell, c'est l'apparition des évêques qu'on attend avec impatience. Mais les évêques ne viennent pas. Leur arrivée serait-elle redoutée? On le croirait, à voir le fougueux polémiste écarter, avec une tactique prudente, l'occasion qui s'offrait de les introduire. Après s'être plaint du petit nombre des étudiants des facultés en théologie, il se demande : « Quel concours les universités ont-elles à signaler de la part des *cercles ecclésiastiques?* » Cette fois, se dit-on, ce sont les évêques, bien qu'ils soient annoncés d'une façon un peu vague. Erreur, le Dr Schell coupe court et tient la présentation pour terminée : « La question paraît surprenante, car on ne se souvient d'aucune plainte à ce sujet. *Naturellement! les facultés de théologie ne se plaignent jamais!* » De savoir s'il n'y a pas d'autres plaignants, et si ceux-ci ne seraient pas les évêques, le pro-

fesseur n'a nul souci; ne renonce-t-il pas lui-même, dans un beau mouvement, à toute plainte passée? On trouvera, peut-être, que c'est prendre un ton bien léger dans une affaire sérieuse, où il serait difficile de donner le change au lecteur. Sans prendre parti dans une question aussi délicate, il est bien permis de s'étonner que le Dr Schell ne dise rien de l'historique du débat qu'il renouvelle, et qu'il regarde un pareil sujet de discussion comme intact. Les témoignages du passé, s'il les avait écoutés, l'eussent, peut-être, persuadé de ne pas aborder en courant, et à lui seul, des problèmes aussi dangereux. Après avoir modifié ses *principes de conduite,* n'aurait-il pas renoncé à écrire ses *principes de doctrine?* Ceux-ci sont tous inspirés de cette conviction : « Si l'Allemagne catholique était, au point de vue intellectuel et scientifique, aussi indépendante qu'au point de vue politique, pas plus sous le premier rapport que sous le second, une infériorité ne serait à déplorer. » Comme le centre au Reichstag, les facultés catholiques devraient être, en un certain sens, autochtones, afin de pouvoir revendiquer la liberté de la pensée et l'esprit progressiste.

En ce qui concerne la *liberté de la pensée,* qui est devenue la loi fondamentale et le point d'honneur des universités, le Dr Schell n'ignore pas les dangers de toute espèce auxquels expose le fait de la professer : mais sans elle, dit-il, le danger d'une vie de l'esprit toute mécanique, sans autonomie et actionnée uniquement par une autorité extérieure est encore plus certain. Il entre même quelque impatience dans les explications qu'on veut bien nous donner : il faut bien savoir qu'on ne peut pas prendre des précautions infaillibles contre les dangers de l'activité de l'esprit; mais on ne le peut pas davantage contre les chances de maladie, même en poussant jusqu'au bout le fanatisme de la santé! Le Dr Schell remarque ensuite que la doctrine catholique professe un grand respect pour la liberté de la pensée, puisqu'elle ne veut s'imposer à notre

esprit que par des raisons convaincantes. De là, la différence de la théologie et de certains systèmes philosophiques qui reposent sur des hypothèses préalablement transformées en postulats nécessaires. Mais il faut aller plus loin : le respect de la pensée demande qu'on reconnaisse à l'esprit le droit de secouer tous les *préjugés* qui s'interposent entre lui et la vérité. « L'esprit est libre pour la vérité, non contre elle. »

A cet exposé doctrinal fait suite une polémique vigoureuse contre deux écrivains protestants. Le premier est l'auteur anonyme d'un article du *Deutsches Protestantenblatt*. Il met en doute la sincérité du discours d'inauguration de Wurzbourg et y voit des traces de restriction mentale. Mal lui en prend! « Est-il besoin dans les milieux catholiques, d'une continuelle danse de l'œuf, d'une merveilleuse et raffinée maîtrise de la phrase, pour prêcher en incroyant et paraître croyant à ses auditeurs? » Et voilà découvert le point le plus cuisant de la conscience protestante, à l'heure actuelle. Avec plus de modération, le Dr Kahl, dans un discours académique, conteste la parfaite liberté d'esprit d'un professeur de théologie catholique et le trouve déplacé dans une université indépendante. C'était attaquer le Dr Schell dans son fort. Il a toute prête une théorie de l'apologétique, et s'abrite derrière elle : il existe une apologie scientifique du catholicisme. Assertion d'un intellectualiste convaincu, direz-vous, et le Dr Schell l'est en effet. Il ne tient aucun compte des réserves prudentes et des scrupules philosophiques ou théologiques de toute une école d'apologistes. La puissance des idées lui donne plein espoir, et il s'efforce de réduire autant que possible la part de la volonté dans l'assentiment de l'esprit. Puis aussitôt, sortant de la défensive, il fait une incursion en plein pays ennemi. Le danger d'un conflit entre « la théologie et l'Église » est bien plus grand chez les protestants que chez les catholiques. La théologie de ces derniers est *constructive*, celle des protestants est à tendance négative, tant dans la critique de détail que dans celle de l'idée de Dieu. C'est

un système philosophique, le monisme, qui est à la base de la plupart des travaux historiques et critiques des protestants. Or, c'est à la discussion de ce système que les convie le Dr Schell. L'apologétique vient en aide à l'histoire. Appuyé sur les huit livres de *La dogmatique* et de *La vérité divine du christianisme*, où sont exprimées quelques bonnes idées nouvelles, on peut attendre l'adversaire ou menacer ses positions. Celles-ci, d'ailleurs, ne sont pas tenables; elles sont, l'une après l'autre, abandonnées par beaucoup de protestants cultivés, qui échappent à leur église et ne veulent recevoir de mot d'ordre que de la science. C'est cette crise intime du protestantisme qui explique « l'étroitesse incroyable » avec laquelle il est réduit, aujourd'hui, à défendre son orthodoxie : suppression de traitement et retrait d'emploi, pour les pasteurs dissidents, parce qu'ils sont fidèles à la science protestante. Le catholique, au contraire, met facilement d'accord sa science et sa foi. Voilà pourquoi le libéralisme est un luxe que ne sauraient se permettre les protestants, tandis que le Dr Schell croit devoir réclamer pour lui-même et pour les catholiques le droit d'en faire une profession journalière.

Mais il faut aussi, apprenons-nous, se garder à droite. Chez certains catholiques, agit, à la façon d'un principe destructeur de l'activité intellectuelle, une sorte de quiétude fataliste provenant de l'idée inexacte qu'on se fait du magistère doctrinal de l'Église. Plusieurs, nous dit-on, se représentent l'autorité enseignante comme « une sorte d'oracle constituant une source de vérité indépendante des faits et bien supérieure à eux ». Un catholique allemand n'a-t-il pas écrit que le magistère vivant de l'Église nous rend indifférents à telle découverte de manuscrits orientaux des Évangiles, dont le texte paraît présenter des particularités notables? Mais le pouvoir enseignant de l'Église n'est pas destiné à nous dispenser de la recherche scientifique! Le *criterium* de la doctrine révélée n'est pas davantage d'exercer le plus possible l'humilité et l'abnégation de l'esprit!

Et, tout joyeux de son facile triomphe, le Dr Schell conclut : c'est ainsi que les facultés de théologie justifient leur prétention à la science libre aussi bien vis-à-vis des protestants que des catholiques.

L'opposition *de l'esprit conservateur et du progrès* peut de même être résolue dans un sens catholique, et la poursuite du progrès intellectuel ainsi compris vient encore donner la raison d'être des universités et de leur mission. Le rôle des universités n'est pas seulement d'inculquer certaines idées à leurs élèves, mais de leur apprendre à penser et à travailler personnellement. Or le travail personnel ne peut aller sans la libre critique des détails acquis, sans la libre recherche des faits nouveaux, sans la libre discussion des hypothèses. Doit-on permettre aux catholiques la poursuite du progrès scientifique ainsi compris, ou doit-on les rabaisser à être les parasites de la science protestante ou libre penseuse? La réponse est facile : loin de nous réduire à pareille extrémité, la charge de conserver l'édifice catholique nous oblige à un travail continuel.

Il y a deux sortes de conservateurs. Les uns se refusent à toute retouche de bâtisse dans la maison de leurs pères, et l'améliorent seulement en vue de maintenir l'état ancien... Ils reprendraient pour leur compte la devise *Sint ut sunt, aut plane non sint.* Les autres rejettent aussi délibérément une inquiète manie du changement, mais sont plus ambitieux... ils ne veulent nullement détruire pour détruire, mais veulent édifier en un plus grand style, sur un fondement plus large, avec des matériaux plus solides.

Un pareil passage est évidemment de ceux qui ont le plus contribué à compromettre le Dr Schell. Autant la thèse qu'il défend est raisonnable et, au fond, acceptée de tous, autant la démonstration qu'il en fait est inquiétante et appelle des réserves très motivées. Et ce n'est pas là une vivacité de plume d'un moment : on retrouve dans le *Christianisme considéré comme principe du progrès* des passages parallèles au précédent et qui exposent un système bien arrêté. Ne dit-on pas, ailleurs, que la réforme à réaliser, en

vue du progrès, doit consister en un renversement complet de la diète et de l'hygiène recommandées et suivies jusqu'ici dans la vie religieuse? Or il est curieux de constater que ces deux images : *reconstruire une vieille maison, changer l'hygiène et la diète d'une institution ou d'un peuple,* sont au nombre de celles dont Taine se sert le plus volontiers pour faire comprendre l'opération imprudente et simpliste qu'ont fait subir à la France les idéologues si confiants de 89. Le rapprochement une fois constaté, on s'aperçoit bien vite qu'il n'est pas de pur hasard et qu'il peut servir à exprimer, d'une manière concrète et sensible, ce qu'il y a d'inexact et de chimérique dans certaines idées du Dr Schell. Comment en serait-on surpris? La révolution française a été le triomphe d'une espèce de libéralisme, le Dr Schell en prône une autre : toutes les deux sont fidèles à leur principe commun en préconisant la même méthode.

La réalisation du mieux dans la pratique de la vie saurait-elle être mieux assurée que si l'on parvenait à régler la réalité, d'après les lois d'une perfection idéale que l'esprit reçoit toutes pures et séduisantes de la déduction logique? Cette tentation est particulièrement forte à certaines époques, chez quelques peuples, et chez certains esprits, dans tous les temps. Dans la vie sociale et politique, une nation entière y a cédé, en faisant une révolution au nom des principes abstraits de liberté et d'égalité. Tout préoccupés d'assurer les droits de l'individu, ces réformateurs perdaient de vue les droits et les lois de la société concrète. De là la vie instable et factice de l'état social qu'ils ont fondé. Sur un autre champ d'expérience, en ce qui touche à la vie religieuse, de principes abstraits comme la liberté de la pensée et la loi du progrès, peuvent être tirées un grand nombre de conséquences : le droit à la libre critique, à la libre recherche, le droit de ne donner son assentiment qu'à telle espèce d'évidence et de témoignage. Ces conséquences une fois rigoureusement déduites des principes, on peut essayer de leur donner force de loi dans la pratique, de ré-

gler d'après elles la vie intellectuelle. On peut s'en servir pour donner à la recherche scientifique une perfection idéale qui vient précisément d'une conformité à des idées devenues en nous obsédantes. Mais qui ne voit le danger d'un tel procédé d'esprit? Cette méthode n'est-elle pas celle même que les idéologues appliquent à la reconstitution de la société, n'est-ce pas la même tyrannie des idées abstraites de liberté et de progrès, n'est-ce pas, par suite, la même méconnaissance de certaines lois des choses, là des choses sociales, ici des choses religieuses? N'est-ce pas au bout le même danger et, si le Dr Schell s'y est exposé, ne peut-on pas le remarquer, pour indiquer la nature et la direction de sa pensée, et sans vouloir le faire passer pour le promoteur d'un 14 juillet ecclésiastique?

Le professeur d'apologétique de Wurzbourg tient-il assez compte de la vraie nature de la doctrine catholique? C'est un organisme vivant, qui a ses lois intimes, son mode de croissance, et, l'on oserait dire, son tempérament. Par suite, on ne saurait prétendre provoquer et régler sa vie par des influences et des principes extérieurs, tels que la loi du progrès, à laquelle elle aurait à se conformer, et le principe de la liberté de penser, auquel elle aurait à s'accommoder et à faire droit. Pareille méthode implique l'idée d'une simplification brutale, inconciliable avec le mouvement complexe et délicat de la vie. Un philosophe démontrait le mouvement en marchant. La doctrine catholique manifeste sa vie en se développant. Constater ce développement, l'enregistrer, en noter les manifestations multiples est un travail concret, plus patient et plus sûr que le raisonnement abstrait, qui veut conquérir la vérité de haute lutte. Le Dr Schell eût mieux atteint ses fins en écrivant un chapitre sur la vie de la doctrine catholique, et sur la méthode à suivre pour féconder par cette idée l'enseignement théologique. De la sorte, la théologie eût manifesté la nécessité et les conditions de son développement; elle aurait plaidé sa cause elle-même. Comment douter qu'elle l'eût

gagnée et celle des théologiens du même coup? Mais notre théologien réformateur est moins discret. Son rôle est de tout premier plan. C'est surtout sa cause qu'il plaide, en revendiquant ses droits : la liberté de la pensée et le souci constant du progrès. La théologie paraît oubliée ou confondue avec une spéculation théologique quelque peu émancipée. De là une impression d'inquiétude et de défiance. Tout cela revient à critiquer une sorte de libéralisme naturalisé de vieille date en Allemagne, et dont la suite de notre étude nous découvrira l'origine. La réponse à ces prétentions est facile. Si le développement de la doctrine catholique obéit à un principe interne et à des lois, l'étude scientifique de cette doctrine doit tenir compte de pareils éléments. La garde de ce principe et de ces lois incombe à une autorité : elle a son mot à dire et à faire écouter. Ces conclusions sont celles d'un esprit de soumission aux choses dont aucun libéralisme ne dispense, du moins en théorie.

En fait, il y a des libéraux impénitents. Aussi, par esprit de revanche, ne manquent-ils pas de se réclamer de la pratique et d'interpréter ses exigences à leur profit. Le Dr Schell le fait avec une franchise qui nous laisse voir au fond de son âme. La vitalité de l'Église, a-t-il dit d'abord, ne peut être assurée sans une part faite au libéralisme. La vitalité des universités, ajoute-t-il maintenant, suppose aussi le libéralisme : sans lui, elles perdent devant l'opinion leur raison d'être, qui est l'action libérale. N'y a-t-il pas là de pressants motifs et de précieux gages de succès pour la conclusion d'une alliance de raison? Ainsi se trouve noué le lien mystique que le professeur de Wurzbourg voulait établir entre sa profession de foi catholique et sa profession de foi universitaire. Ce n'est pas, ajoute-t-on, qu'il faille se dissimuler les faillites du libéralisme et la crise qu'il traverse à l'heure actuelle. Il y a dans la vie intellectuelle d'une époque comme des mouvements de marée, un flux et un reflux perpétuels. Certains systèmes sont tour à tour fréquentés et désertés. Le libéralisme en est à ses jours de

défaveur. Sages paroles, mais comme elles annoncent peu les étranges excitations qui les suivent de près. Loin de nous tout découragement! Ce n'est pas assez de jouir de la liberté commune, il faut la demander plus grande; l'heure est venue des déclarations énergiques et des manifestes: il faut aller au-devant du mouvement de retour qui est inévitable, et le provoquer! Et voilà pourquoi le Dr Schell, qui avait pu en paix jusque-là exposer dans ses ouvrages de dogmatique et d'apologétique quelques idées personnelles qui ne manquent pas d'une nouveauté hardie, a vu ses ouvrages mis à l'*Index* après l'apparition de sa brochure retentissante — continuons une image qui lui est chère — comme le bruit précurseur du flux. Mais l'ébranlement donné de façon si énergique n'a pas été suivi; les professeurs de faculté, les écrivains laïques sont restés indifférents; les protestants seuls ont manifesté des sympathies intéressées. Et voilà pourquoi le Dr Schell n'a pas senti le flot montant soulever sa barque : elle est restée tristement à sec. Qu'en sera-t-il des conquêtes lointaines du germanisme?

Une prochaine étude nous le montrera.

Louis Saltet.

Toulouse.

LES CLARISSES DU SALIN
A TOULOUSE

Le vieux couvent des Clarisses du Salin, à Toulouse, devint, il y a cent ans, une fonderie de canons; à la fonderie a succédé, non sans une transition en plusieurs phases, l'actuel Institut Catholique.

Les annotateurs de l'œuvre de Dom Vaissette déclarent très obscure l'histoire de ce monastère. Des recherches dans les archives départementales apporteront peut-être quelque clarté sur ce point. Les documents fourniraient matière à une monographie d'un intérêt, il est vrai, strictement franciscain ou toulousain, mais deux phases de l'existence du couvent des Clarisses appartiennent à l'histoire : d'abord la réforme de ce monastère, entreprise sous le cardinal de Lavalette, reprise et menée à bonne fin par Charles de Montchal, laborieuse réforme qui se rattache au renouveau chrétien qui marqua à Toulouse, et à peu près dans tous les diocèses de France, le premier tiers du dix-septième siècle; puis la résistance absolue et finalement triomphante que les Clarisses de Toulouse opposèrent à Louis XIV, quand le roi voulut leur enlever le droit d'élire leurs abbesses.

Il importe, au préalable, d'indiquer, en deux mots, les origines de ce couvent[1].

*
* *

Les Clarisses s'établirent à Toulouse en 1246 : leur couvent était situé hors des murs, près des remparts, dans le

1. Les documents auxquels nous avons puisé nos informations sont : 1° le Fonds de l'Archevêché, 2° le Fonds des Clarisses, tous deux aux Archives départementales de la Haute-Garonne.

voisinage de la porte Villeneuve, « *ad portam Villae Novae, iuxta clausuras civitatis Tholosae* », lisons-nous dans la bulle du Pape Innocent IV approuvant la fondation. Le Pape prit sous sa protection la communauté naissante, confirmant par l'autorité apostolique l'érection du nouveau couvent, appelé de Saint-Damien; « que si quelqu'un avait l'audace de contredire à la volonté du Pape, concluait la bulle, il encourrait l'indignation de Dieu et des bienheureux apôtres Pierre et Paul ». Une autre bulle du même Pape contient le nom de l'abbesse fondatrice : celle-ci s'appelait Marie, *Mariae fundatrici*. Les moniales de Saint-Damien de Toulouse étaient pauvres, aussi Innocent IV implora-t-il pour elles la charité des consuls de Toulouse, « *quatenus easdem pro divina et nostra reverentia benigne favoris gratia confoventes ipsarum indigentiam pie subventionis relevetis auxiliis* » (15 septembre 1248). Dix ans plus tard, Alexandre IV, par une bulle datée d'Anagni, permit aux Clarisses de recevoir, à titre d'aumône, et jusqu'à concurrence de 200 marcs d'argent, les biens mal acquis que les détenteurs ne pourraient restituer à leurs légitimes propriétaires. D'autre part, Philippe le Hardi donna aux Clarisses une rente de trente sols tolozans à toucher à la Toussaint, à la Chandeleur et à l'Ascension. Elles réussirent ainsi à bâtir leur monastère. Elles y vivaient fort à l'étroit, sous l'austère règle que leur avait donnée Alexandre IV. Cette règle fut remaniée par Urbain IV, et c'est du nom de ce Pape que les Clarisses furent assez communément appelées religieuses urbanistes.

Leur monastère, étant situé hors des murs, était exposé à tous les coups de main ; aussi les Clarisses demandèrent-elles, en 1352, l'autorisation de se transporter dans l'intérieur de la ville. Elles fuyaient devant le péril anglais. La légende, dans les traditions du monastère, vint consacrer, en la déformant, l'histoire de cette translation : en 1727, la supérieure des Clarisses de Toulouse, répondant à un questionnaire expédié au nom du roi, assurait que les moniales

s'étaient réfugiées dans les murs de Toulouse, parce que leur premier monastère avait été ruiné par les Albigeois.

L'abbesse des Clarisses, *Felicia de Menio*, acheta, pour y installer sa communauté, une maison située rue des Toulousains, *in carreria Tholosanorum*, et la rue des Toulousains fut désormais appelée rue Sainte-Claire, en attendant que, par un contre-coup des vicissitudes du couvent, elle s'appelât rue de la Fonderie. Durant une dizaine d'années, les moniales économisèrent sur les aumônes qu'elles recevaient, afin d'acheter plusieurs maisons dont l'emplacement leur était nécessaire pour la construction du couvent. Nous avons trouvé les noms des vendeurs : Jean Oriban; Raymond Arnauld de Preyssac; Arnauld de Montlaur, bourgeois; Bernard Guitton, bourgeois. L'Abbesse *Arnalda Sicia*, qui avait succédé à Félicie de Menio, paraît avoir le plus contribué à la création du monastère. Comme il importait de bien vivre avec le recteur de le Dalbade, on conclut un accord, ratifié par le Pape Innocent VI, en vertu duquel les moniales acquirent le droit d'avoir un clocher, un cloître, un cimetière, ainsi que de recevoir des offrandes et des sépultures, moyennent un don, par elles fait à l'église de le Dalbade, d'une métairie sise à Pinsaguel (13 juillet 1355).

Du couvent bâti en ce temps-là il ne subsiste, ou à peu près, que la petite église, qui fut consacrée seulement en 1518, par un prélat franciscain, « Messire Philippe, évêque de Thagaste ». Les moulures et sculptures du portail, les nervures de la nef nous feraient incliner à attribuer ce petit édifice aux premières années du quinzième siècle : ce portail, vestige de l'ancien monastère, confine aux canons de plâtre bronzé qui flanquent l'entrée de l'ancienne Fonderie. Le couvent des Clarisses fut rebâti presque en entier au milieu du dix-septième siècle (1658); sur le plan de Toulouse par Jouvin de Rochefort, on peut reconnaître, encadrée de ses deux pavillons, la longue façade de briques, percée, au haut étage, de multiples fenêtres à plein cintre éclairant un promenoir, et qui domine, encore aujourd'hui, la berge de la

petite Garonne. Le monastère de Sainte-Claire était contigu à l'hôtel du premier président Gilles Le Mazuyer, avec qui les moniales eurent un procès de mur mitoyen qui menaça de ne jamais finir.

***

Encore que le cardinal de Lavalette, archevêque de Toulouse, ne fût point prêtre, et qu'il se sentît plus de goût pour la bataille que pour l'Église, puisqu'il finit par embrasser le métier des armes après avoir abdiqué la pourpre, son épiscopat, grâce à l'administration de Cospéan et de M. de Rudelle, fut fécond pour Toulouse chrétienne. On créa, et, ce qui est plus malaisé, on réforma.

Les Clarisses du Salin, encore soumises à la juridiction des Franciscains, avaient instamment demandé la réforme de leur monastère. Et non sans motif. De leur vieille règle, il ne subsistait plus, au commencement du dix-septième siècle, que quelques articles en langue vulgaire du pays : aussi le général des Franciscains, Fra Angelo da Messana, visitant, en 1609, le monastère du Salin, « feist-il tirer des chroniques de l'ordre la Reigle de Sainte-Claire, y adjoustant plusieurs fort beaux statuts »; en cette occasion fut établie la triennalité des abbesses qui jusqu'alors avaient été perpétuelles. Cela ne parut pas suffisant aux Clarisses; dans un moment de ferveur, elles demandèrent au Saint-Siège d'être soustraites à l'autorité des Franciscains, et soumises à la juridiction de l'ordinaire. Un changement de directeur sembla toujours promettre des merveilles. C'était en 1617. Le Pape, Paul V, fit droit, sans délai aucun, au désir des Clarisses : on ne demandait pas mieux, à Rome, que d'appliquer le décret de Trente.

Le couvent comptait alors une vingtaine de professes, appartenant pour la plupart à la noblesse de Languedoc : nous relevons les noms de Ferrières, de Bajordan, d'Escouloubre, de Voisins, de Vitrac, de Cornac, de Latour, d'Aymeric, de Manuel, de Cabié.

L'empressement de Rome n'entrait pas dans le plan de toutes les Clarisses : on ne voulait plus des Franciscains, mais de passer si vite sous la juridiction de l'ordinaire paraissait moins opportun. On s'étonna ; il y eut des regrets, et les mécontentes formèrent bientôt une majorité, un parti bien discipliné sous un chef très résolu. Quand elles connurent la réponse du Saint-Père, les religieuses, en manière d'accusé de réception, en appelèrent à MM. du Parlement, qui les remirent sous l'autorité des Franciscains. C'était de la part des Clarisses une déclaration de guerre à l'archevêque de Toulouse : on pouvait prévoir, à la première occasion, un éclatant conflit.

L'occasion fut très belle, quand, le 11 octobre 1622, Georges de Taupignon, « docteur ès-droits, et vicaire général en l'archevêché », se présenta au monastère pour opérer la réforme jadis demandée. L'archevêché avait su attendre, et encore avait-il fallu qu'un incident tumultueux se produisît au monastère pour provoquer la visite du vicaire général. Quand celui-ci parut, quelques religieuses, à travers la grille, lui crièrent — c'est son expression — « qu'elles ne recognoissoint l'autorité de M. l'archevesque » ni la sienne ; il prétendit entrer, la porte demeura close, si bien qu'il s'en fut implorer l'aide de MM. du Parlement. Deux conseillers, MM. de Vedelly et de Prohenques, furent députés au couvent afin de ramener les opposantes. Les religieuses étant assemblées derrière la grille du chœur, M. de Vedelly tenta de les intimider, déclarant « trouver bien estrange la continuation des désordres de leur monastère, que la Cour ne vouloit plus en ouyr parler, estant bien résoluë d'y mettre la dernière main, en cas qu'elles ne voulussent pas se ranger de leur propre mouvement ». Quelques religieuses faiblissaient déjà, et parlaient de « cesser l'opposition à la condition qu'elles seroint contentes », quand la Sœur Anne de Ferrières, chef du parti, répliqua en rappelant le récent arrêt de la Cour qui maintenait le monastère sous la juridiction franciscaine, et « menaça si l'on vouloit poursuivre

qu'il y auroit plus de scandale qu'auparavant ». Le prudent vicaire général estima qu'il n'était pas indispensable d'insister : il remit son entreprise à la semaine suivante « afin, dit le texte, que les religieuses qui avoint tesmoigné tant d'irrévérence et désobeyssance contre leurs supérieurs eussent plus de loysir de digérer leur cholère ». Il ne reparut, en effet, que le samedi 22 octobre, et il trouva des dispositions tout aussi irritées. Reçu à la grille, il proposa aux religieuses les nouveaux règlements élaborés pour elles, puis il demanda qu'on voulût bien lui ouvrir, afin qu'il procédât à la visite du monastère. Ce fut une tempête; les Clarisses répondirent « qu'elles n'en feroint rien, qu'il n'y avoit point de clef pour lui ». A bout de patience, le vicaire général parla d'excommunication, mais les religieuses l'empêchèrent de poursuivre, « protestant qu'il ne leur plaisoit point d'ouvrir, qu'elles ne le feroint point, que luy-mesme seroit excommunié s'il entroit comme l'avoint esté plusieurs de sa robbe pour estre entrés », « accompagnant leur refus, dit le texte du procès-verbal, de plusieurs autres parolles impertinentes et indignes de leur profession ».

Le procureur fiscal, qu'une telle témérité jetait dans la stupéfaction, courut chercher secours au Parlement : les conseillers de Vedelly et de Prohenques, qui avaient échoué, la semaine précédente, dans leur mission pacificatrice, se transportèrent au couvent, suivis, en outre, de l'avocat général de Fieubet. En vain M. de Vedelly essaya-t-il de parler, les religieuses « crioient qu'elles ne le recognoissoint point, que la Cour ne commettoit que des injustices, qu'ils en respondroint devant Dieu, avec, dit le verbal, plusieurs autres parolles licentieuses, tant contre lesdits sieurs conseillers que contre tout le corps de la Cour, sans espargner l'autorité de M. l'Archevesque leur supérieur ». M. de Fieubet, qui n'en croyait pas ses oreilles, fut gagné par l'indignation : il dit à ces moniales irréductibles « qu'elles avoint bien tort de parler ainsi de la Cour, et que si un séculier en parloit de la sorte, il iroit de sa vie ». La Sœur Anne de Ferrières,

élevant le débat et le portant sur le terrain doctrinal, riposta que les religieuses « estoint appelantes comme d'abus de toutes les procédures faites par les vicaires généraux, mesme de la fulmination de la bulle du Pape mettant leur monastère sous la juridiction de l'ordinaire, et que, en conscience, elles ne pouvoint obeyr ».

Les moyens de persuation étaient épuisés : il n'y avait plus qu'à user de la force : un charpentier et un serrurier furent requis pour enfoncer la porte. L'opération fut laborieuse, parce que les moniales avaient établi une barricade, « mettant derrière la porte tout ce qu'elles avoient peu ». La porte céda enfin, et le vicaire général pénétra dans le grand cloître, suivi des deux conseillers et de l'avocat général : les religieuses étaient disposées à en venir aux mains, elles les reçurent en disant que « si quelqu'un avoit le malheur d'approcher, mal luy en prendroit ». Sans s'émouvoir autrement, M. de Taupignon annonça que les chefs de l'opposition, les sœurs de Ferrières, du Born, de Bajordan, de Colome et d'Aymeric « alloient estre traduites à un autre monastère réformé de la ville pour y estre instruites de la vie religieuse suivant leurs vœux », à moins que ces cinq religieuses et trois autres qu'il allait nommer, « n'aimassent mieux se contenter d'un quartier de la maison pour s'y tenir à part sans se mesler de rien » : ce qu'entendant, les religieuses désignées coururent se barricader dans le petit galetas qui était au-dessus du chapitre, dans le haut étage, du côté de la rivière. On dut livrer un second siège : ce furent les gens du guet, conduits au monastère par MM. de Foucauld et de Quatorze capitouls, qui firent sortir les Clarisses de leur dernier asile. La Sœur de Ferrières eût mieux aimé demeurer dans le monastère; mais la majorité vota pour l'extradition. Deux carrosses où avaient pris place Mlle de Buet conseillère, Mme Le Maymie, Mlle de Ribes, et Mlle de Téron, attendaient à la porte du couvent : les huit religieuses y montèrent, interjetant appel, disant bien haut « qu'on pouvoit bien leur faire changer de couvent, mais

non de volonté », et elles furent ainsi conduites au monastère de Sainte-Ursule, « pour illec apprendre ce qui est de la vie religieuse ».

Ce n'était pas le moment de faire procéder à une élection abbatiale. M. de Taupignon prit le parti radical d'instituer trois Carmélites « administrairesses » du Couvent. Le vicaire général du cardinal de Lavalette n'avait pas été heureux en réforme. Cette œuvre ingrate allait être reprise par l'illustre archevêque Charles de Montchal.

A. Auriol.

Toulouse.

NOTES ET CRITIQUES

C'est une œuvre bien vaste et bien difficile, peut-être aussi un peu prématurée, que vient de tenter M. l'abbé Denis, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, dans son *Esquisse d'une apologie philosophique du christianisme dans les limites de la nature et de la révélation*[1]. L'apologétique chrétienne semble en effet prendre aujourd'hui une orientation nouvelle. Les travaux de MM. Ollé-Laprune, Fonsegrive, Blondel, sans parler de bien d'autres, lui ont ouvert des voies jusqu'ici peu frayées. Mais, d'autre part, ce n'est pas sans quelque crainte que les tenants de l'apologétique traditionnelle ont vu ce déplacement et cette position nouvelle du problème religieux, et quelques-uns ont, au nom même de la théologie, formulé des critiques assez vives contre des tentatives qu'ils jugeaient dangereuses. M. l'abbé Denis, qui est un adepte convaincu de la méthode nouvelle, a voulu synthétiser les résultats déjà acquis, mais encore épars, et apporter lui-même sa contribution à l'œuvre entreprise, en essayant, à la double lumière de la théologie et de la philosophie actuelle, de construire l'édifice dont jusqu'ici on n'avait guère fait que poser les fondements et préparer les matériaux. N'est-ce pas encore un peu tôt pour une entreprise aussi considérable? Qu'on lise le simple énoncé des questions traitées : L'esprit théologique et l'esprit scientifique; l'immanence considérée comme méthode; la croyance et la raison; l'acte de foi, le symbolisme, le surnaturel en soi et le surnaturel en nous; la certitude et le miracle; la critique historique et la révélation. Que d'idées complexes et délicates! Ce sont tous les problèmes les plus difficiles de la théologie, de la philosophie et même de la critique historique, que soulève cette simple énumération. Faut-il s'étonner dès lors si le succès n'a pas entièrement répondu à l'intention de l'auteur? Et si l'impression laissée par l'ouvrage reste confuse et imprécise, si le lecteur a quelque peine à se reconnaître dans le dédale des problèmes qui s'enchevêtrent, si l'auteur semble avoir souvent négligé de lui donner un fil conducteur pour guider sa marche, si même il y a parfois quelque incohérence dans ces pages touffues, écrites dans un style un peu diffus, il serait injuste de le reprocher trop sévèrement à M. D. Lui-même n'a-t-il pas pris soin de nous indiquer par le titre de son ouvrage, qu'il ne prétend nullement avoir fait œuvre définitive, mais seulement avoir tracé une *esquisse* de ce que pourra être le grand monument qu'il voudrait voir élever par la méthode d'immanence à la défense et à la gloire du christianisme? Prenons donc le livre pour ce qu'il est, avec ses imperfections et ses lacunes inévitables, et, de ces pages que l'on voudrait plus claires, essayons de dégager, autant qu'il est possible de les saisir, les grandes lignes de la méthode nouvelle préconisée par l'auteur.

1. Paris, Alcan, 1898. — Publié auparavant en articles dans les *Annales*.

Au début de son ouvrage, M. D. consacre d'abord une centaine de pages à exposer ce qu'est la méthode d'immanence, à la comparer avec l'apologétique traditionnelle et à en établir la légitimité ainsi que la convenance dans l'état actuel des esprits. A vrai dire, ce n'est pas seulement dans ces premières pages, c'est dans tout le livre que l'auteur se préoccupe d'établir la légitimité, la parfaite orthodoxie et la valeur philosophique de ses principes. Dans tout le cours de l'ouvrage, parallèlement à l'apologie du christianisme qui en est l'objet direct, se poursuit une apologie de la méthode d'immanence, qui n'est pas sans embarrasser la marche et dérouter quelque peu l'esprit du lecteur. M. D. aurait été mieux inspiré en s'en tenant strictement à l'application de sa méthode au problème religieux, et le résultat auquel il serait parvenu et dont alors on aurait mieux saisi la portée, aurait été le meilleur plaidoyer en faveur de ses principes.

L'œuvre de l'apologiste, telle qu'on doit la concevoir aujourd'hui, consiste essentiellement à montrer la rencontre du naturel et du surnaturel. C'est là tout le problème religieux. Pour le résoudre, l'apologiste traditionnel raisonne ainsi : Dieu a parlé, or il est la vérité même, il ne peut être par définition ni trompeur ni trompé sur ma destinée, et de plus il est évidemment le maître; donc je dois lui obéir, et me soumettre à sa parole. C'est une méthode impersonnelle et exclusivement théologique. M. D. est loin d'en méconnaître la valeur : seulement il fait remarquer qu'elle semble plus propre à justifier la foi de celui qui croit déjà, qu'à toucher un incroyant nourri des idées philosophiques et scientifiques aujourd'hui en cours, et il fait ressortir l'antinomie même du naturel et du surnaturel. On place en effet au sommet de l'édifice apologétique le caractère obligatoire de la foi naturelle en Dieu, maître et vérité suprêmes. Mais aujourd'hui, pour beaucoup d'esprits la croyance et la foi en Dieu constituent un problème, non une prémisse. On fait reposer tout l'édifice de la foi sur le fait historique de la Révélation. Mais ce fait, pour être probant, doit avoir en lui-même le caractère du surnaturel; et voilà que de nouveau, préalablement à toute recherche historique, se pose devant le philosophe le problème du surnaturel, avec la redoutable antinomie qu'il soulève, et qu'il faut nécessairement résoudre avant d'aller plus loin. Ainsi l'apologétique traditionnelle, dont nul ne conteste la valeur théologique, paraît insuffisante en présence des nouvelles exigences de la pensée moderne. M. D. croit trouver au contraire dans l'*immanence* une méthode parfaitement adaptée à ces exigences, vraiment philosophique et scientifique, aussi rigoureuse dans sa marche que celle de tout autre science.

Le point de départ de cette méthode, tel qu'on peut le dégager de l'exposé un peu confus de M. D., paraît être cette idée déjà développée par Maine de Biran et par Newman, que le surnaturel, don entièrement gratuit de la part de Dieu, par conséquent indéterminable en soi, a cependant des conditions humaines de réceptivité qui sont de l'ordre naturel et philosophique. La nature est une base nécessaire pour y déposer le surnaturel révélé, comme le vase est nécessaire pour y mettre la liqueur; ou, pour employer encore les expressions mêmes de M. D., le surnaturel ne peut se réaliser en nous que selon les exigences immanentes de notre nature. L'appétit du divin, commun à toute nature humaine, avec les exigences qu'il entraîne comme conséquences, constitue ce que M. D. appelle le *fait religieux*, qui peut être constaté scientifiquement et analysé par les méthodes les plus rigoureuses de la psychologie. On ne peut contester le bien-fondé et les avantages apologétiques de ce point de départ, non plus que sa con-

formité avec la plus stricte orthodoxie, et l'on doit louer M. D. d'avoir ainsi fait ressortir la valeur du fait religieux comme base d'une apologie strictement philosophique. Dégager les conditions humaines de réceptivité de tout surnaturel, tel doit donc être le premier effort de l'apologiste. Qu'il se place alors en face du surnaturel chrétien, qu'il le mette en présence des exigences immanentes de la nature, s'il réussit à constater une coïncidence parfaite en même temps qu'une transcendance absolue, ne devra-t-il pas voir dans cette préharmonie ainsi mise en lumière la marque du surnaturel *objectivement vrai*, et l'âme elle-même n'ira-t-elle pas avec toutes ses puissances à ce surnaturel qui a en elle des points d'attache si nombreux, et vers lequel la pousse une tendance aussi forte que toute autre inclination naturelle? Telle est la marche générale de l'apologie nouvelle, bien différente, on le voit, de l'apologétique traditionnelle. Pour pouvoir l'apprécier justement, pour en saisir les avantages et peut-être aussi les côtés faibles, il faut suivre M. D. dans l'application qu'il en fait.

D'après l'aperçu général que nous venons de donner, on voit qu'on peut distinguer dans la marche de l'apologétique nouvelle un double moment. D'abord on part de la nature, qu'on étudie en pur philosophe pour déterminer les conditions de réceptivité du surnaturel. On part ensuite du surnaturel objectif, qu'on met en face des exigences de la nature, pour établir la coïncidence.

Ce sont les pages où M. D., étudiant le fait religieux, fait ressortir la poussée de la nature vers le surnaturel, qui sont la partie la plus intéressante de l'ouvrage, la plus forte aussi au point de vue apologétique. L'auteur s'y inspire en général des idées de M. Blondel, quoiqu'il fasse saisir moins nettement ce « dynamisme de l'action » que M. Blondel a si bien mis en lumière. M. D. découvre dans la conscience comme deux points d'attache du surnaturel. C'est d'une part l'idée religieuse, que l'analyse psychologique nous montre comme une forme générale de l'activité supérieure, s'identifiant en quelque sorte avec la vie même du sujet au point que toutes les autres formes de son activité en sont imprégnées, activité indépendante de la raison métaphysique et de la raison morale, ayant ce caractère propre d'atteindre Dieu, le mystère, le surnaturel, sans aucun secours de raisonnement, par voie de spontanéité, d'amour et d'action. C'est d'autre part la croyance, qui n'est autre chose que le *besoin de croire*, si bien mis en lumière par M. Brunetière, et que M. D. définit « une spontanéité susceptible d'appréhender des objets qu'elle se crée elle-même, tant qu'elle est laissée à elle seule, mais qu'elle retient avec tout ce que nous sommes quand ils lui viennent du dehors. » Nous ne pouvons suivre M. D. dans l'étude de ces deux formes de l'activité du moi, que peut-être il a trop séparées, car de fait il n'y a pas entre elles une distinction absolue. Ce qu'il faut noter seulement, c'est que son analyse lui fournit une base expérimentale solide, sur laquelle il peut s'appuyer pour montrer que toute théorie, comme celle du moralisme absolu (M. D. désigne de ce nom les théories de MM. Guyau, Séailles, Sabatier), prétendant supprimer la possibilité d'une surnature, va contre les constatations les plus certaines de la psychologie, qui doit prendre l'homme tout entier, sans le mutiler. L'idée religieuse et la croyance constituent en effet, dit M. D., comme une double finalité qui postule son objet. « La science du moi religieux nous présente non plus une vague aspiration donnant dans le vide de l'indéfini et de l'inconnu, mais elle témoigne d'une activité spécifique, créatrice et organisatrice en son ordre de choses. Plus encore, cette science du moi religieux

découvre un vaste emplacement vide dès l'enfance et réclamant plus tard de l'homme mûr un objet qui l'emplisse de matériaux susceptibles de devenir un édifice. » Et en ce sens on peut dire que le surnaturel, bien loin de répugner à notre nature, « est humainement impéré, puisqu'il est humainement aimé, voulu et évident. » Qu'on n'affirme donc plus que l'autonomie du moi doit exclure toute hétéronomie surnaturelle! Non, « l'âme n'est pas faite pour s'isoler de toute hétéronomie; l'isolement complet la tuerait: il laisserait dans l'indéterminé et l'inaction deux activités profondes, l'idée religieuse et la croyance, qui agitent par leurs remuements intérieurs, par leur prescience transcendante, par leur inquiétude naturelle tant qu'elles n'ont pas d'aliment, tout homme réfléchi, sincère avec lui-même et chez qui les passions charnelles ne font pas taire les aspirations supérieures. Supprimer les ouvertures que ces aspirations se font d'elles-mêmes sur l'Infini, c'est les replonger coupablement dans les ténèbres. » Reste donc alors à chercher en dehors de nous une hétéronomie qui ne tue ni ne déprime notre autonomie, qui lui donne au contraire ce dont elle a besoin pour se dépasser elle-même, sans se dénaturer. C'est le second moment du processus apologétique, et le point de départ de cette nouvelle recherche, c'est ce principe que M. D. dégage à posteriori, comme un postulat d'ordre strictement philosophique, de l'analyse qu'il vient de faire du fait religieux : la révélation ou la religion surnaturellement vraie, c'est celle qui donne à la croyance et à l'idée religieuse un objet autre que celui qu'elles se donnent naturellement, pourvu que cet objet, en lui-même indéterminable, leur soit homogène, transcendant et susceptible d'expérience intérieure.

Mais, avant de suivre M. D. sur ce nouveau terrain, il faut nous arrêter un instant sur la théorie très intéressante qu'il donne de l'acte de foi, cet acte dans lequel la spontanéité religieuse trouve satisfaction, dans lequel se fait la synthèse du surnaturel objectif avec les aspirations de la nature. Pour l'apologétique traditionnelle, qui est une doctrine à peu près exclusivement intellectualiste, la foi est essentiellement l'adhésion de l'esprit à la vérité révélée, sur l'autorité de Dieu qui parle: l'acte de foi est donc avant tout un acte d'intelligence. Ce point de vue est incomplet et ne semble pas pouvoir rendre compte de tout le contenu de l'acte de foi, cet acte, si mystérieux, si complexe et si riche, dans lequel s'opère l'union de l'âme avec le surnaturel[1]. Aussi M. D., après le P. Laberthonnière, reprend les traditions des grands mystiques chrétiens et voit dans l'acte de foi non pas seulement un acte de la raison, reposant sur le témoignage, mais un acte de l'être humain tout entier, allant vers Dieu en vertu de cette spontanéité religieuse que la méthode d'immanence révèle en chacun de nous. Pour lui, la foi est une transformation sous l'influence de la grâce de ce qui constitue en nous l'idée religieuse et la croyance naturelle, qui sont ses conditions humaines de réceptivité. « L'homme, dit-il, avant d'être susceptible de l'in-

1. Le point de vue intellectualiste exclusif paraît devoir être de plus en plus abandonné dans la théorie de la foi surnaturelle. Le R. P. Gaudeau, S. J., dans son cours de dogmatique à l'Institut catholique de Paris, enseigne que la foi n'est pas la simple adhésion de l'esprit à la vérité révélée et qu'on pourrait arriver à la conviction rationnelle de la divinité de Jésus-Christ, sans avoir pour cela la foi. D'après lui, l'acte de foi comprend nécessairement dans son objet la béatitude surnaturelle, et par conséquent n'est pas seulement un acte de l'intelligence, mais de tout l'être humain aspirant à la participation de la vie divine. Voir aussi sa très intéressante brochure *Le besoin de croire et le besoin de savoir* (Paris, Retaux), surtout la page 49 et la fin de la note de la page 29.

fusion vivifiante de la grâce, ressemble à un germe préexistant, capable d'être fécondé, et cet acte surnaturel ne peut s'effectuer que sur ce en quoi nous sommes prédisposés à aimer Dieu et à croire en lui. » La foi est donc fondée avant tout sur une finalité profonde, inéluctable, la double finalité de l'idée religieuse et de la croyance. « Voilà comment nous rattachons la foi chrétienne à l'harmonie universelle des lois de la nature et du déterminisme scientifique. » Quel est donc le rôle de la preuve historique dans cette conception de la foi? Il est double, car d'une part le fait historique du christianisme est la *cause directive* qui conduit au surnaturel vrai, et de plus « il véhicule le réel du don divin et l'apporte à la vie de ceux qui s'en pénètrent. » Ainsi, l'acte de foi, conformément à la théologie catholique, n'est pas la conclusion logique d'un raisonnement. « L'unité dans l'acte de foi ne se fait pas dans la logique, mais dans le ciel de la vie immanente. » Et cela explique le caractère particulier de la certitude que donne la foi, certitude supérieure à celle du témoignage historique qui établit la réalité de la révélation, parce que l'acte de foi repose en fait non pas seulement sur ce témoignage, mais surtout sur la spontanéité religieuse de l'âme, qui, aidée par la grâce, saisit énergiquement son objet, dès qu'il lui est présenté.

Nous insisterons moins sur le second moment du processus apologétique, où il s'agit de montrer la coïncidence du surnaturel chrétien avec les aspirations de la nature, en même temps que sa transcendence absolue. Dans cette partie du livre, M. D. est encore moins clair que dans la première partie : trop de choses se mêlent dans ces pages. Il y est question de la révélation, du dogme et de son évolution, du miracle, de l'attitude de la théologie catholique en face des progrès de la critique historique et même des sciences naturelles, comme l'astronomie et la géologie, etc. Aussi est-il difficile de suivre la marche de la démonstration, au milieu de tant de questions diverses qui ne s'y rattachent pas directement. Indiquons donc seulement le procédé spécial par lequel M. D. a fait rentrer dans le cadre de sa méthode les preuves classiques de l'apologétique traditionnelle, preuves qu'on ne peut laisser de côté, puisque c'est par elles seulement qu'on entre en contact avec le surnaturel objectif. L'immanence nous a donc mis en face des insuffisances de la nature, elle montre que la croyance et l'idée religieuse ne sont que des conditions, qu'elle révèlent simplement et fixent une finalité, et qu'en droit on ne peut s'y maintenir. Ce fait, sans créer un droit vis-à-vis de Dieu, oblige à envisager l'hypothèse du surnaturel. Il s'agit donc maintenant pour le philosophe de se rendre compte de tout ce que la notion et l'hypothèse du surnaturel impliquent en soi conséquemment à sa réalité historique, de déterminer quels sont les caractères certains, indubitables, irréductibles auxquels il pourra se reconnaître. Nous ne pouvons suivre M. D. dans cette analyse de ce qu'il appelle « les attributs du surnaturel ». Disons seulement que le pur philosophe refusera peut-être de le suivre dans toutes ses déductions, qui paraissent quelquefois guidées par le dogme chrétien plus que par l'analyse strictement philosophique. Le procédé n'en est pas moins légitime et prête à des applications heureuses : ce n'est en somme que le développement de cette idée exposée par Pascal dans un fragment cité par M. D., que la véritable religion doit expliquer l'homme à lui-même en même temps que lui enseigner et lui fournir les remèdes à ses impuissances. Reste alors à montrer la coïncidence de la révélation chrétienne avec les attributs du surnaturel ainsi déterminés et avec les exigences imma-

nentes de la nature. C'est ce que fait M. D. dans les deux derniers chapitres du livre, où il introduit les preuves historiques du surnaturel chrétien. Il y a dans ces chapitres des pages intéressantes, mais la démonstration serait à reprendre et à compléter pour la rendre plus concluante. Il n'y a là vraiment qu'une *esquisse* de l'étude qu'il faudrait faire. Notons seulement la position très juste et très heureuse, nous semble-t-il, adoptée par M. D. dans la question du miracle. Reprenant une idée exposée par M. Blondel, il montre très bien comment les miracles ne peuvent convaincre le philosophe qui n'est pas déjà préparé à les comprendre. « Les miracles, dit-il, ne sont discernables et admirables que pour ceux qui se sont déjà justifiés à eux-mêmes ou qui se justifient implicitement ou à priori le surnaturel. » Et en effet, tout miracle pose en lui-même l'antinomie du naturel et du surnaturel, qui est le grand problème pour le philosophe, et par conséquent, loin d'être une preuve absolue du surnaturel, il se présente comme la première difficulté à résoudre. La méthode d'immanence permet de lui rendre toute sa valeur en en faisant, non pas la preuve, mais le critère du surnaturel. On a démontré et justifié préalablement le surnaturel, on a même montré que le surnaturel objectivement vrai doit se manifester par l'intervention extraordinaire et libre de Dieu dans les âmes ou dans les phénomènes naturels. Dès lors l'esprit est prêt à constater et à discerner le miracle, qui devient un critère indubitable pour reconnaitre valablement le surnaturel.

L'exposé que nous venons de faire du système apologétique de M. D. suffit à en montrer l'originalité et l'intérêt. Tout est fondé en définitive dans cette nouvelle apologie sur l'harmonie entre le moi et le surnaturel. Tandis que l'apologétique exclusivement intellectualiste isole trop le surnaturel, oublie de tirer tout le parti possible de ses conditions en nous et de ses exit gences intrinsèques, qu'elle le place pour ainsi dire en l'air, M. D. s'es efforcé de montrer que, si le surnaturel est de la part de Dieu un don libre et gratuit, néanmoins « il y a une connexion et une vraie continuité entre la nature humaine et la surnature, entre la volonté et la grâce, entre la croyance naturelle et la foi surnaturelle, entre l'autonomie divine et l'autonomie humaine. » Sans doute son ouvrage n'est qu'un essai très incomplet, qui laisse encore obscurs bien des points délicats. Tel qu'il est, avec toutes ses obscurités et toutes ses imperfections, il renferme nombre de pages intéressantes, et suffit à établir que la méthode d'immanence, c'est-à-dire l'analyse scientifique du moi religieux, est destinée à fournir une base solide à l'apologie philosophique du christianisme, telle qu'on devra désormais la concevoir. M. D. aura eu le mérite, à ce tournant de l'histoire de l'apologétique, où le mouvement de la pensée philosophique moderne nous a conduits, d'avoir essayé d'indiquer la voie où il faut s'engager, et le succès partiel de sa tentative doit encourager les penseurs chrétiens à marcher à sa suite, et à travailler dans le même sens à la construction du monument dont il a tracé l'esquisse.

*
* *

Le nouveau volume du *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* publié par l'Académie impériale de Vienne (vol. XXXIX), renfermant les *Itinera hierosolymitana saeculi IV-VIII*, est d'un exceptionnel intérêt. — En tête vient l'Itinéraire de Bordeaux (*Itinerarium Burdigalense*) : c'est le journal de voyage d'un pèlerin qui part de Bordeaux, « ubi est fluvius Ga-

ronna », et s'en va notant sur son calepin les relais, les villes et les distances qui les séparent. Il traverse ainsi Bazas, Eause, Auch, Toulouse, Carcassonne, Narbonne, Béziers, Nimes, Arles; puis par Die il gagne Turin, Milan, Vérone, Aquilée, traverse la Pannonie, la Misie, la Dacie, la Thrace, et arrive à Constantinople le 26 décembre 333. De là, il joint Chalcédoine et Nicomédie; traverse la Bithynie et la Galatie, la Cappadoce, et arrive à Tarse, à Antioche, à Tyr, à Césarée de Palestine. A partir de ce point, le calepin s'enrichit de notes plus longues : le pèlerin marque les souvenirs bibliques qu'on lui signale sur son passage. Ce sont les *mirabilia* de la Terre Sainte. A Tyr, le bain du centurion Corneille; à Aser, la *villa* de Job; et ainsi de suite jusqu'à Bethléem et Hébron. Puis la notation sans phrase reprend; le pèlerin retourne étape par étape à Constantinople, traverse la Macédoine et l'Épire, passe la mer d'Avlona à Otrante, joint Brindisi, Bénévent, Capoue, Rome, Milan, et son itinéraire s'arrête là : un voyage circulaire de l'antiquité chrétienne. — Avec la *Peregrinatio ad loca sancta* de sainte Silvia, nous avons un vrai journal de voyage, de la fin du quatrième siècle, et d'une pèlerine d'Aquitaine, encore l'Aquitaine. On sait le prix de cet admirable et si simple récit pour l'archéologie et l'histoire; on n'en sait pas assez l'intérêt pittoresque et édifiant. Pourquoi ne le lit-on pas en lecture publique dans nos grands séminaires du Midi, à la place de tant de pauvretés modernes sans valeur ? — A la suite le *De locis sanctis* de Pierre diacre, le *De situ Hierusolimitanae urbis* attribué à Eucher, le *De situ terrae sanctae* de Théodose, puis l'anonyme *Breviarius de Hierosolyma*, puis l'*Itinerarium* d'Antonin de Plaisance, puis le *De locis sanctis* d'Adamnan et le *De locis sanctis* de Bède. De toutes ces pièces, M. Paul Geyer nous donne une édition critique qui paraît fort soignée. On en fera ailleurs la critique philologique : nous ne voulons ici que signaler ce recueil, qui constitue un chapitre d'histoire littéraire sur lequel nous serions heureux d'appeler l'attention des lecteurs pour qui la Terre Sainte a l'attrait que les bonnes études scripturaires ou les voyages savent inspirer. Ils l'étudieront avec un rare plaisir de curiosité et peut-être un grand éveil scientifique, pour peu qu'ils commencent à s'émanciper de la servitude de l'esprit classique.

*
* *

Un rédacteur du *Sillon*, un jeune, un méditatif, un résolu, vient de publier en brochure un article sur l'encyclique *Aeterni Patris*. Ces pages sont très dignes d'attention. L'auteur distingue, dans le document pontifical, trois parties : la théorie des rapports entre la raison et la foi, l'histoire d'une œuvre où furent exposées les vraies doctrines, l'usage et les applications de cette œuvre en présence des exigences et des aspirations de la société contemporaine. La raison prépare à la foi, organise la croyance, la défend contre les révoltes du dedans ou les attaques du dehors. La tâche des scolastiques et spécialement de saint Thomas est la systématisation de la doctrine. Depuis, les esprits se sont émancipés « et l'émancipation est cause de diversité; la diversité, de scepticisme; le scepticisme, d'erreur. » Il faut revenir à l'unité et puiser aux sources de la Scolastique. « Qui vere philosophari volunt... primordia ac fundamenta doctrinæ in Thoma Aquinate ponant » : c'est au ministre général de l'ordre des Frères Mineurs que le pape adressait cette invitation le 25 novembre 1898. Ce qui n'implique en rien l'adoption des subtilités, des inexactitudes, des théories justement

abandonnées, ni le rejet des acquisitions légitimes, des progrès de la science ou de la philosophie.

Mais les propositions de la Somme théologique, expression adéquate de la vérité catholique universellement pratique, peuvent et doivent recevoir une interprétation qui les explique et les applique. On les doit conformer aux états individuels et sociaux, modifiés suivant les lieux, les mœurs et les âges; elles sont soumises aux lois de l'évolution historique, purifiées ou enrichies par des précisions ou des développements; enfin on peut les traduire en diverses formules métaphysiques qui, laissant intacts leur matière et leur contenu, leur impriment les caractères propres de la méthode et de l'esprit du penseur; en d'autres termes, la vie, l'histoire et la pensée exercent leur influence sur la doctrine. Le Souverain Pontife ne condamne pas cette influence qui se montre, suivant les cas, nécessaire, inévitable et légitime. On définit les conditions d'un accord entre l'orthodoxie et les interprétations du dogme immuable avec prudence et largeur d'esprit, en un style très incisif et nuancé dont la fermeté n'exclut pas la grâce subtile.

Mais quelques réserves s'imposent; en voici deux, seulement sous forme de questions : — 1° « L'apologétique traditionnelle n'a guère été définitivement fixée qu'au concile du Vatican » (page 27) : après trente ans, sera-t-elle donc déjà reconnue insuffisante? — 2° « La vertu apologétique de la synthèse thomiste auprès de nos contemporains doit être considérée comme nulle » (page 24). Si l'affirmation est fondée, ce que je me refuse à croire, demeure-t-il vrai que « la synthèse thomiste semble fort bien pouvoir demeurer, même de notre temps, le *terminus ad quem* de l'apologétique si moderne qu'elle se fasse » (page 28)? Nous doutons que par des chemins si différents de ceux que saint Thomas a tracés et suivis, on arrive au terme où il est parvenu lui-même.

*
* *

Les *Biblische Studien*, que dirige M. le Prof. Bardenhewer, publient *Die Adventsperikopen exegetisch-homiletisch erklärt* Fr. i. Br., Herder. 1899. Ce petit volume porte le nom d'un auteur bien connu, le Dr. Keppler, prêtre savant et zélé, évêque de Rottenbourg depuis six mois. Tout d'abord on s'étonne un peu de voir l'explication des Épîtres et des Évangiles de l'Avent prendre place dans les *Biblische Studien*. Ce mot d'*Avent* trahit un but parénétique plus qu'exégétique. En effet ce sont des homélies qu'on nous offre; mais des homélies basées sur une interprétation sérieuse et solide du sens littéral de l'Écriture. Voilà qui explique l'entrée de cet ouvrage dans un recueil d'*études bibliques*. Les meilleurs résultats de la science scripturaire y sont utilisés pour l'enseignement dogmatique et moral. Avec un art remarquable, sans discussions d'une longueur ou d'une érudition hors de propos, sans détails encombrants, l'auteur distingue le certain de l'incertain; il donne là un excellent modèle de commentaire au prêtre, qui veut prêcher l'Écriture sainte, bien comprise, au lieu des fantaisies multiples qu'un esprit engoué de sens accommodatices peut broder sur un texte quelconque sans aucune peine et sans aucun profit.

La rédaction.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

LE
CATHOLICISME ET LA VIE DE L'ESPRIT[1]
D'APRÈS M. FONSEGRIVE

Les esprits chagrins répètent que la vie va s'appauvrissant; ils découvrent partout des symptômes d'amoindrissement et de décadence : impuissance physique, abaissement de la natalité, désordres nerveux, désarroi intellectuel produit par la dissociation générale des idées, affaiblissement des caractères, impossibilité de croire. Nous appartiendrions à une civilisation finissante dont la sève est épuisée.

D'autres, au contraire, se révoltent et protestent contre cet arrêt. Ils sentent en eux une spontanéité prête à jaillir, une force vierge qui tend vers la lumière. De la langueur et du malaise ambiants ils accusent, avec une belle présomption, les institutions et les idées d'aujourd'hui, et ils espèrent aveuglément que l'abondance même de leur propre vie leur permettra de s'en passer ou d'en créer d'autres. Lesquelles? ils ne le disent guère, car plusieurs panacées infaillibles ont été, au cours de ce siècle, reconnues insuffisantes : ni la liberté, ni la science, tour à tour invoquées, n'ont donné tout ce qu'on attendait. Mais il reste l'instinct, le désir, l'énergie latente, on n'en affirme qu'avec plus d'ardeur, avec une foi plus profonde, une sorte d'enthousiasme religieux, la *Nécessité,* la *Volonté* de vivre.

Il faut donc que la vie subisse une crise, puisque ainsi de tout côté se traduit dans la littérature la préoccupation générale. Allons-nous assister à une subite reprise, à un renouveau d'activité et de santé, ou sont-ce-là les derniers spasmes? ou bien encore, ainsi que le remarque M. G. Fonsegrive, serait-ce parce que nos contemporains lassés ou

1. *Le Catholicisme et la vie de l'Esprit,* par M. George Fonsegrive, Paris, 1899. (Lecoffre.)

blasés, indifférents à tout désormais, à l'idéal, à la vérité à la vertu même, ne sont plus capables de s'intéresser qu'à la vie et à ses jouissances, que la pensée jalouse les poursuit là, et s'efforce sur les conditions et les lois de la vie?

L'auteur de *Christianisme et Démocratie* s'est souvenu que voilà bientôt deux millénaires, le Christ a dit simplement : *Ego sum vita :* « Je suis la vie. » Et il s'est demandé si cette parole avait reçu le démenti des faits. Il a pensé qu'on y trouverait un point de départ pour une démonstration du Christianisme. Et que faut-il pour cela? « Simplement montrer que la vie ne peut être vécue sans une doctrine de vie; puis, que cette doctrine de la vie, le Christianisme et spécialement le catholicisme est *seul* capable de la fournir. » (Page 10). Ne s'ensuivrait-il pas que « l'auteur du catholicisme ne peut être que l'auteur même de la vie? » (P. 11). Il serait nécessaire, pour établir une telle thèse, d'analyser d'abord « toutes les conditions de la vie sensible, intellectuelle, morale, sociale même, puis de faire un exposé parallèle du dogme chrétien où l'on montre réalisées ces conditions essentielles. » (P. 10). On pourrait aussi faire appel à l'expérience, et montrer dans l'histoire que la vie des peuples fut en proportion de leur fidélité à ces lois, et que si les nations catholiques languissent, ce n'est point, comme on le leur reproche, parce qu'elles sont catholiques, mais parce qu'elles ne le sont plus. Cet immense travail ne peut être enfermé dans un seul ouvrage : mais ne serait-il pas excellemment préparé si, ne prenant des multiples manifestations de la vie que les plus hautes, la *vie de l'Esprit*, on prouvait par l'étude du mouvement intellectuel et moral de ces dernières années que, loin de leur être contraire, les exigences de la pensée chrétienne s'y vérifient et s'y réalisent?

I

L'Église a toujours eu la prétention d'être la divine dépositaire des sources de la vie spirituelle, et par là sans

doute aussi de la vie des hommes et des peuples, car est-il à croire que ceux-ci puissent vivre, si les âmes sont mortes? On se demande encore — et c'est au fond tout le problème, — si la vie vient à l'homme d'en bas, ou si elle descend d'en haut; tout l'effort du naturalisme philosophique est de présenter exclusivement la vie humaine comme un épanouissement de la nature, une ascension triomphale des forces d'en bas. L'Église nous apprend qu'il ne monte ainsi qu'une vie corrompue, une vie incomplète, et que l'homme ne saurait vivre s'il ne reçoit le divin complément que la grâce fait descendre sur lui. Il est en quelque sorte le point où deux mondes hétérogènes se rejoignent, se mêlent et s'harmonisent : et si le mouvement de la grâce paraît quelquefois contrarier celui de la nature, c'est pour la purifier, la dégager de ses entraves, et lui communiquer un élan dont elle serait incapable. On voit ainsi dans les grands estuaires les flots de la mer s'incliner pour aller au devant des humbles eaux du fleuve, leur faire un instant équilibre, puis les entraîner à l'heure du jusant vers les hauteurs du large.

Au lieu de reconnaître l'efficacité de ce secours, les philosophes naturalistes n'y voient qu'une illusion, et en prennent occasion pour faire à l'Église les plus graves reproches. Ils l'accusent d'abord d'occuper l'esprit de l'homme de promesses injustifiables, et de détourner son activité de sa voie normale pour la porter sur de vains rêves qui ne recouvrent que le néant. Ils prétendent ensuite que les moyens employés par l'Église pour atteindre ce but chimérique, loin d'être inoffensifs, comme on eût pu le croire, sont des plus funestes. Ils ont le double tort d'étouffer l'esprit et de dessécher le cœur. Non seulement les dogmes catholiques ne peuvent pas être prouvés, mais encore ils déforment et abaissent l'intelligence, parce qu'ils sont en contradiction avec l'esprit scientifique; non seulement les pratiques et les rites de l'Église n'ont aucune efficacité surnaturelle, mais ils atrophient les consciences, parce qu'ils sont en op-

position avec les vrais principes de la vie morale. Le catholicisme ne donne point la vie : il la contrarie et il mène à la mort.

Tels sont les griefs auxquels M. G. Fonsegrive s'est proposé de répondre. Il n'a eu qu'à réunir en volume les diverses études qu'il avait publiées au cours des dernières années : elles n'ont eu aucune peine, tant ce sujet de la vie dominait l'attention, à se grouper sous ce titre : *Le Catholicisme et la vie de l'Esprit.*

Disons-le, l'œuvre se ressent un peu de cette origine; on la reconnaît à quelques redites, à l'ordonnance des idées qui n'a point tout son relief. Il faut regretter que la précipitation de la vie moderne, obligeant à suivre dans la revue la rapidité du mouvement intellectuel, rende presque impossible à ceux qui en seraient le plus capables la composition d'un beau livre. Il n'en reste pas moins que celui-ci contient l'ébauche d'une apologétique puissante dont quelques parties sont achevées.

II

Les rapports de la raison et de la foi, ceux de la foi et des œuvres ont été souvent débattus. L'originalité de M. Fonsegrive est donc moins dans les questions qu'il soulève que dans la façon dont il les résout. Il nous dit à plusieurs reprises que la synthèse de la science contemporaine et de la tradition théologique ne peut être faite que par « un savant spécial également instruit des vérités définies de la foi et des résultats incontestables de la science »; il est assurément l'un des hommes le mieux préparés pour la tenter. Fortement nourri des doctrines Thomistes pour lesquelles il ne cache pas sa sympathie, il excelle à montrer ce qu'en peut tirer, dans la discussion des problèmes d'aujourd'hui, celui qui n'a point négligé de s'initier à la philosophie moderne et a pris la peine d'en comprendre les exigences. On ne trouvera dans son livre aucune thèse révolutionnaire,

aucune doctrine qui aille contre le sentiment commun, le plus commun même, des Écoles catholiques. M. Fonsegrive ne vise point à la hardiesse; il possède, ce qui vaut mieux, la force et la sérénité d'un esprit robuste. Cela ne l'empêche point d'être neuf : il a des doctrines traditionnelles une intelligence qui ôte l'envie de les remplacer; il les rajeunit en les éclairant de sa lumière. S'il ne prétend pas dire le dernier mot sur tout, nul cependant ne pourra l'accuser de ne point connaître les questions qu'il traite, ni de n'en point parler avec liberté. Et voici dans ce livre une autre qualité qui mérite qu'on la signale : c'est que, jugeant des doctrines tantôt très éloignées, tantôt très proches de la sienne, il ne condamne personne, pas même les écrivains catholiques qui ne pensent pas comme lui. Il a, comme tous les esprits supérieurs, le respect profond de la pensée d'autrui : plutôt que de l'écraser d'un facile dédain, il préfère s'appliquer à la comprendre. Il sait que l'erreur n'est qu'une vérité incomplète, et qu'on trouve souvent la perle dans le fumier; à plus forte raison prend-il garde à ne pas qualifier d'erreur de nouveaux aspects de la vérité et à ne point décourager ceux qui en découvrent. Cette méthode de bienveillance et de bon sens l'amène à chercher toujours et parfois à trouver le système plus compréhensif qui concilie les antinomies apparentes, et à faire servir à la manifestation de la vérité les attaques même dont elle est l'objet. L'impression qui se dégage d'un tel travail est libératrice : on se prend à aimer une pensée si ouverte et si maîtresse d'elle-même, et alors même qu'elle n'emporterait pas la conviction, nul ne l'accuserait d'étroitesse, le pire des reproches qu'attire à la vérité le zèle des amis maladroits. Cela vaut d'être dit, en ce temps où la pensée chrétienne, stimulée de tous les côtés à la fois, est forcément un peu tâtonnante, où l'on a vu les plus nobles efforts si rudement méconnus, et où certains critiques se sont montrés si prompts à enfler la voix et si prodigues d'anathèmes.

III

Ces qualités éminemment scientifiques et éminemment chrétiennes se manifestent dès les premiers chapitres, qui ont pour objet les rapports de la foi et de la raison. Existe-t-il une démonstration de la vérité du Christianisme? l'acte de foi se justifie-t-il devant la raison? Pour répondre à cette question, l'auteur est amené par son sujet même à envisager les diverses formes d'apologétique, et touche par conséquent aux controverses si vives dont on n'a pas perdu le souvenir.

Dans sa *Lettre sur les exigences de la Pensée contemporaine en matière d'apologétique,* parue en 1896 pour préciser certaines vues déjà émises dans son livre de l'*Action,* M. Maurice Blondel avait signalé l'insuffisance de l'apologétique traditionnelle; non qu'il rejetât les prophéties, les miracles et tout l'ensemble des faits historiques sur lesquels elle repose et par lesquels on prétend prouver la réalité objective de la Révélation; mais il affirmait que de telles preuves, non plus que les preuves ordinaires de l'existence de Dieu, ne peuvent avoir aucune prise sur les incroyants d'aujourd'hui, imbus des théories de la philosophie moderne sur la relativité de la connaissance: il montrait ensuite le danger qu'il y a à vouloir donner à la démonstration de la vérité religieuse une allure et une rigueur scientifiques, quand on sait que la foi et la science, étant hétérogènes, ne peuvent se déduire l'une de l'autre, l'objet de la foi dépassant infiniment la portée de la science, l'acte de foi impliquant des éléments d'ordre moral et surnaturel tout à fait distincts des procédés purement scientifiques. La responsabilité de ces erreurs de méthode incombait, d'après le jeune philosophe, à la philosophie de l'École qui accueille sans critique les données immédiates de la connaissance sensible et de la rationnelle, attribue sans contrôle une valeur absolue aux concepts logiques, et reconnaît aux nécessités de l'entendement une efficacité qui n'appartient, surtout en ces matières spéciales, qu'aux intuitions de la conscience morale.

D'où la nécessité de changer l'axe de la philosophie religieuse. Ce n'est point du dehors qu'il faut faire pénétrer la foi au dedans, mais du dedans qu'il faut partir pour en chercher l'objet au dehors. L'incrédule, qui nie tout, ne pourra cependant pas nier les exigences de sa propre pensée, de sa vie, de son acte. Il faut l'amener à reconnaître peu à peu que « nous ne pouvons nous suffire, ni notre pensée ne peut rester enfermée en elle-même sans exiger des objets, ni notre action s'achever, ni peut-être même se commencer sans une coopération ». L'étude de sa propre nature, l'expérience de sa propre faiblesse conduira l'homme à appeler à son aide le Père dont il ne peut se passer : alors les preuves extérieures de la révélation, répondant aux aspirations de l'âme, reprendront à ses yeux toute leur valeur. C'est donc par voie d'*immanence,* qu'il faut que la raison se justifie elle-même à ses propres yeux; et il faut ajouter à la méthode d'immanence la méthode morale, pour conduire la raison à recevoir les enseignements de la foi.

Les contradicteurs de M. Blondel le lurent sans doute superficiellement, car ils ne virent d'abord dans sa thèse qu'une attaque à l'objectivité de la raison représentée par la philosophie scolastique. On lui reprocha, comme il arrive souvent, tout le contraire de ce qu'il disait. Il fut accusé de kantisme et de subjectivisme, pour avoir constaté l'influence de Kant, et avoir montré la nécessité d'obliger la raison à s'en affranchir. On crut qu'il niait les prophéties et les miracles et l'autorité extérieure de l'Église, parce qu'il disait qu'il n'y a pas de pire sourd que celui qui ne veut point entendre, et que, pour que les prophéties, les miracles et l'enseignement de l'Église aient quelque efficacité, il faut d'abord ouvrir les yeux et les oreilles. Et sans doute parce qu'il marquait plus nettement qu'on ne l'avait fait avant lui la distinction de la nature et de la grâce, et qu'il refusait d'admettre sur le terrain intellectuel et dans l'ordre logique une continuité qui n'existe point dans l'ordre ontologique, on en fit un pélagien. La fortune voulut encore qu'il fût

taxé tout à la fois de rationalisme par les uns, pour avoir exagéré les droits de la pensée, et de fidéisme par les autres, pour en avoir méconnu la puissance. M. Blondel ne pouvait assurément prévoir tout cela, et l'*Index*, s'il y eût été référé, n'aurait su à qui entendre. Il est juste d'ailleurs de reconnaître que si M. Blondel s'était montré rigoureux dans la critique des anciennes méthodes, hardi et éloquent dans l'exposition de la nouvelle, il avait trop laissé dans l'ombre le point et la façon dont elles se rejoignent, au terme de l'effort immanent, et comment l'édifice théologique s'y reconstruit. Comment eût-il entrepris de faire seul, en un jour, le travail d'une génération entière? Peu à peu cependant, la première surprise passée, on s'expliqua. Il vint à M. Blondel des auxiliaires précieux : Le P. Laberthonnière montra dans les *Annales de Philosophie chrétienne* [1], qu'on pouvait arriver, en partant du dogme, aux mêmes conclusions que soutenait M. Blondel en partant de la philosophie. Le P. Le Bachelet découvrit ensuite [2] que la méthode d'immanence n'était pas si nouvelle, qu'on la pratiquait dans l'Église, sinon avec la même rigueur systématique, du moins dans son essence, par l'argument dit *de convenance*. M. l'abbé Denis se joignit à lui dans son *Esquisse d'une apologie philosophique* [3] pour chercher un terrain de conciliation, pendant que M. Blondel établissait dans la *Revue de Métaphysique* [4] que l'analyse de la pensée conduit à une philosophie du réel, soit qu'on pose le sujet d'abord, comme les critiques, soit qu'on pose d'abord l'objet, comme les autres. Il ne paraît plus y avoir d'adversaires irréconciliables.

M. Fonsegrive se fait à son tour l'ouvrier de cette conciliation. Tout d'abord il faut constater que, pour l'entendre d'une façon différente, les antagonistes n'en sont pas moins

1. *Le Problème religieux*, février, mars 1897.
2. *L'apologétique traditionnelle et l'apologétique moderne*. (Lethielleux.)
3. Alcan, 1898.
4. *Les Illusions de l'Idéalisme*, novembre 1898.

d'accord à reconnaître qu'il doit exister, qu'il existe une certaine méthode capable de conduire l'âme humaine à la foi, et donc qu'il y a une démonstration du Christianisme. Car que prétend faire au fond M. Blondel, aussi bien que le P. Schwalm, avec tous les apologistes depuis saint Justin, sinon justifier la foi devant la raison, la lui faire accepter comme certaine, aussi certaine que les vérités naturelles, et par conséquent, d'une certaine façon la *démontrer?* Mais sur ce mot, il y a certainement une équivoque. M. Fonsegrive explique à merveille comment la démonstration philosophique est entendue d'une façon différente par les philosophes de l'École et par les modernes, ce qui fait que ceux-ci soutiennent qu'il ne peut y avoir de démonstration rigoureuse du Christianisme et que ceux-là prétendent le contraire. Les modernes, dominés par la logique cartésienne, réservent le nom de démonstration à la déduction qui révèle une liaison nécessaire entre deux idées. Le raisonnement mathématique en est le type, et la conclusion doit être à priori et ontologiquement contenue dans les prémisses. En quoi cette notion est excessive, comment par une exagération des droits du pur entendement, on a voulu y voir le type unique de la certitude, et la loi organique de la science; comment, par suite, il a fallu exclure de la science tout ce qui ne reposait pas sur un raisonnement d'équivalence ou d'identité, notamment la métaphysique, si bien qu'on en est arrivé à cette formule : « il n'y a de science que de ce qui se compte et de ce qui se pèse; » pourquoi enfin une critique plus sagace tend aujourd'hui à prouver que même dans les mathématiques une telle rigueur est impossible, et que dans tous les ordres de connaissances, l'intuition ne perd jamais ses droits, c'est ce qu'il serait trop long de montrer ici. Mais il est bien évident qu'il ne saurait y avoir aucune démonstration de cette sorte ni de Dieu, ni de la divinité du Christ, le contenu de la conclusion dépassant infiniment les données des prémisses. C'est pourtant ce que les modernes entendraient par une démonstra-

tion scientifique du Christianisme, les rationalistes ont beau jeu à l'exiger, et les apologistes seraient malavisés de la promettre.

Faut-il donc renoncer à prouver les vérités de la philosophie et celles de la foi, mettre en échec le IIe canon du concile du Vatican, et abandonner tout l'ordre moral à une sentimentalité toute subjective? Non certes, car il n'appartient pas aux logiciens d'enfermer en des règles abstraites, d'ailleurs inexactes, la vie de l'esprit. Il y a un usage pratique de la raison, qui dépasse peut-être les lois de l'entendement, mais qui n'en donne pas moins la certitude et l'évidence. Sur cette certitude, nous établissons nos intérêts les plus précieux. Lorsque nous montons en chemin de fer, il n'est pas démontrable au sens rigoureux du mot que nous arriverons à bon port; il est cependant très raisonnable d'y monter, et il est possible de démontrer que c'est raisonnable. Sans doute, dans cette démonstration, l'analyse découvrira le point où la conclusion dépasse les prémisses; mais elle découvrira aussi le principe qui permet à la raison de le faire. Et on peut dire que la très grande partie, sinon la totalité, des connaissances et des actions humaines repose sur une certitude de ce genre. « C'est la raison même, dit M. Fonsegrive, qui nous renseigne sur ses limites et sa portée, qui nous défend à la fois de nous regarder comme infaillibles, et de nous croire jamais assurés. C'est elle qui nous fait distinguer le point de saturation intellectuelle où le doute cesse d'être raisonnable, où la certitude s'impose; et les moyens logiques qui produisent cette saturation intellectuelle méritent bien le nom de démonstration. » (P. 81.)

On pourra donc, d'après cela, organiser une série de démarches rationnelles, grâce auxquelles l'esprit sera raisonnablement conduit à admettre qu'il est raisonnable de croire, et qu'il le doit : car pour l'acte même de croire, on est d'accord pour dire qu'il ne relève point de l'intelligence seule. « L'absolue nécessité manque sans doute à cette

démonstration, mais loin d'être un défaut, c'est une harmonie de plus, car cela permet à la foi de remplir les conditions que la théologie lui assigne de la part des dispositions de l'âme aussi bien que de la part du secours de Dieu. » (P. 82.)

Cependant, cette première question, toute formelle, sur le sens à donner au mot *démonstration,* laisse entière la question de méthode; il reste en effet à instituer la série des démarches rationnelles, à dire où elles commencent et où elles finissent, et si elles sont d'ordre purement intellectuel ou s'il doit s'y mêler, pour qu'elles aboutissent, des déterminations morales.

Ici une nouvelle distinction paraît nécessaire entre la science religieuse qui organise rationnellement les données de la foi, et l'apologétique qui s'efforce de les rendre accessibles aux incroyants. Nul ne conteste qu'il y ait une science théologique, et dans cette science, grâce au double travail de la tradition conciliaire d'un côté fixant peu à peu les contours du dogme, et de l'autre des théologiens éclairant sans cesse ces contours, un progrès, résultant, comme tout progrès, d'une détermination de plus en plus nette de la doctrine, tendant, comme toute science, à exprimer de plus en plus complètement l'ensemble des vérités objectives qui constituent le christianisme. Le théologien ne relève que de la Raison impersonnelle; on comprend qu'il s'établisse sur des bases immuables et qu'il n'ait à s'inquiéter que de l'ordonnance et de l'exactitude de ses idées.

Tout autre est la condition de l'apologiste, et M. Fonsegrive a bien compris que l'apologétique est une science tactique, que ses procédés doivent varier suivant la position de l'adversaire. Ne l'a-t-on pas trop oublié? Est-il possible d'exprimer didactiquement et de façon à convaincre universellement tous les esprits, les preuves de la foi? On s'étonnait récemment que ce travail, si aisé, ne soit pas encore fait; qu'il n'y ait pas « un livre donnant sous une forme impecca-

ble la série des vérités démontrant la religion[1] ». Ce serait l'idéal de la méthode objective. Mais on ne peut vraiment s'arrêter à une si naïve conception des choses. Il faudrait oublier pour cela combien l'homme est « ondoyant et divers ». Il faudrait que la science humaine ne fût plus débordée par l'infini. L'apologiste ne choisit pas son point de départ; il va prendre l'adversaire sur son propre terrain, aussi loin qu'il lui ait plu de porter ses négations. Et qu'on y songe, l'adversaire est libre, il ne se décidera donc à suivre l'apologiste que pour des raisons intimes et personnelles. Tout le résultat dépendra, non pas seulement de la valeur logique des preuves, mais de la bonne volonté du sujet. Nous voilà, bon gré mal gré, en plein terrain moral. Si maintenant vous supposez que le sujet en question doute de tout, sauf de sa propre pensée, ne voyez-vous pas qu'il n'y aura d'autre point de départ possible que sa pensée même, et que la méthode d'immanence est le seul espoir de salut?

M. Blondel pense que c'est à cette extrémité que la critique kantienne a réduit l'esprit humain. M. Fonsegrive n'est pas loin d'en convenir, mais il y voit une maladie temporaire, un mal fâcheux dont la raison guérira, si elle se nourrit d'une philosophie plus saine. C'est là peut-être la nuance qui sépare encore ces deux esprits. Si j'ai bien compris M. Blondel, ce n'est pas un remède qu'il demande à la philosophie de l'immanence, mais un fondement inébranlable, le seul que puisse emprunter une doctrine de la transcendance.

Oui sans doute, il faut bien en venir, comme le veut M. Fonsegrive, à reconnaître une valeur objective à la raison. Mais il faut reconnaître aussi à la raison le droit de se critiquer elle-même, et de ne se donner créance, qu'après avoir vérifié en elle ses propres lois. Alors même que personne ne se fût pris à douter, il y aurait toujours un intérêt philosophique à scruter les derniers fondements de la certi-

1. *Revue du Clergé français*, t. XVIII, p. 323.

tude, et l'expérience de Kant mériterait d'être faite, car seule elle permettrait d'analyser à fond le contenu de la pensée.

M. Fonsegrive paraît se rapprocher encore de cette opinion, lorsqu'il reconnaît qu'après le kantisme « la philosophie tout entière et dès lors l'apologétique doivent revêtir une coloration différente et comme changer d'accent; » lorsqu'il ajoute que « l'idéalisme kantien n'aura été que le portique ou le défilé par où le progrès de la pensée aura trouvé des assises plus profondes pour l'éternelle philosophie. » (P. 73). Le mérite incontesté du grand penseur allemand sera d'avoir obligé la philosophie à reprendre contact avec le réel. On n'a vu en lui qu'un destructeur : ce n'est pas sa faute s'il n'a recueilli d'autre héritage philosophique que l'intellectualisme des scolastiques, de Descartes et de Spinoza, et s'il en a vu l'inanité. Il a senti le vide de ces concepts « résidu desséché des formes vivantes,... pâles et exsangues fantômes des choses, » et dans sa dramatique recherche de l'absolu qui seul peut rendre raison de la vie, il ne s'est arrêté, le sentant là pour la première fois, que devant la conscience morale. Peut-être s'est-il trompé : c'est l'honneur de la philosophie contemporaine d'avoir repris son œuvre, et d'avoir retrouvé jusque dans la pensée l'absolu et le réel qu'il n'avait trouvé que dans l'action. Et s'il est possible après cela « d'adopter les thèses les plus caractéristiques de la philosophie de l'École » réjouissons-nous, puisqu'elles se trouveront mieux fondées.

IV

La partie la plus originale et la plus intéressante de l'œuvre de M. Fonsegrive est assurément celle qu'il consacre, après avoir examiné l'état de la science apologétique, à démontrer ce qu'il appelle « les affinités de la science et du dogme ».

Le catholicisme est-il, oui ou non, incompatible avec l'esprit scientifique? Mérite-t-il l'amer reproche « d'obscu-

rantisme » qu'on lui a si souvent adressé? Ne comprime-t-il pas, sous le poids de ses dogmes, la liberté de l'esprit? Ne tarit-il pas, au nom même de la foi, la curiosité féconde?

M. Fonsegrive répond que loin d'y avoir une opposition quelconque entre la science et le catholicisme, il s'y trouve au contraire un admirable accord. La science suppose certains principes, le dogme les requiert aussi; la science exige du savant certaines dispositions intérieures, le catholicisme les impose à un degré suréminent. En vain vous chercheriez une divergence : science et religion s'entendent pour pousser l'esprit humain, par les mêmes moyens et au nom des mêmes lois, quoique par des voies parallèles, vers la vérité totale.

Et d'abord la science et le catholicisme s'accordent à reconnaître que la vérité existe, qu'elle vaut la peine d'être connue, que l'esprit humain est capable de la connaître. La science croit à la fixité des lois; elle suppose « un axiome éternel prononcé au sommet des choses, » auquel est suspendue toute intelligibilité : le catholicisme adore dans le *Verbe* l'immuable loi de toute existence comme de tout savoir. La science progresse, mais ce progrès ne se fait point par des changements si profonds que les découvertes les plus récentes ne se rattachent aux vérités connues d'abord, par une continuité évidente : de même le dogme se développe, non par additions hétérogènes, mais en vertu d'un mouvement immanent, tout à fait analogue à celui des mathématiques : l'inconnu sort du connu qui le renfermait. La science est fixe dans ses résultats acquis, changeante dans ses hypothèses : la théologie est également immuable dans ses vérités définies, susceptible de modifications dans les adaptations rationnelles qu'elle en fait aux connaissances du temps. La science est impersonnelle, l'autorité de l'Église l'est aussi : ce n'est point un homme qui fait loi dans l'Église, c'est la foi commune, l'universelle tradition.

Mais voici que le rationalisme, qui d'abord représentait la science comme inconciliable avec le dogme à cause de

son intransigeante lumière, des rigoureuses clartés des lois positives, change maintenant de front, et soulève une incompatibilité d'un autre genre. S'il faut en croire les derniers tenants du positivisme, rien n'est moins fixe, moins assuré que la science : elle n'est qu'une approximation provisoire, une vérité sujette à varier, un état des connaissances toujours révisable. Et c'est à cause de sa certitude immuable, de son intangibilité que le dogme est en opposition évidente avec elle.

Contre ce sophisme, qui renouvelle des Grecs l'universelle relativité, c'est l'Église qui prend la défense de la raison et de la science. Quel changement peut-on constater dans les mathématiques? et dans les sciences de la nature, les faits ont-ils changé? les lois ont-elles varié? Qu'est-ce qui a changé, sinon les hypothèses, les théories, c'est-à-dire la partie provisoire de la science? Rien de ce qui fut vraiment démontré, aucun résultat acquis n'a du être abandonné. Ainsi en est-il du dogme, parce qu'il est, comme la science, l'expression de la vérité éternelle.

Niera-t-on cependant que le catholicisme ne permette ni le doute, ni l'examen? Or le ressort le plus puissant, la forme même de l'esprit scientifique, c'est la libre recherche. La pensée scientifique est libre. — Non, répond M. Fonsegrives, « dès qu'il y a science, comme l'a si justement remarqué Auguste Comte, il ne saurait plus y avoir de liberté de penser. » (P. 103.) Quant au doute et au libre examen, il est facile de montrer « qu'ils portent sur autre chose que la vérité de la proposition en question » : le savant peut être certain d'une vérité, et en chercher cependant la preuve scientifique. Ainsi fait le chrétien, qui tient pour assurées les vérités dogmatiques parce qu'il les connaît d'ailleurs, mais qui est toujours libre d'examiner si ces vérités sont scientifiquement démontrables. Il n'est donc pas de vérité qu'il ne puisse soumettre à l'examen, avec la même indépendance que le savant. Du reste, les deux domaines ne sont-ils point distincts? « Les questions sont

spéciales, spéciales aussi doivent être les réponses et les méthodes par lesquelles on les découvre. L'indépendance des méthodes scientifiques doit être entière. » (Ps. 113.) Chaque science, dans son domaine « use des principes et des procédés qui lui sont propres; l'Église leur reconnaît cette juste liberté. » (*Conc. Vatic.*) Il ne saurait y avoir de conflits qu'en apparence.

Non seulement il n'y a pas d'opposition entre les méthodes, mais les qualités que la méthodologie exige du savant sont celles-là même que la religion exige du catholique : « la prudence, la défiance des sens, des passions et de l'autorité individuelle, la modestie, ce n'est pas assez dire, l'humilité, l'abnégation, la patience... La vertu scientifique est de même forme et composée des mêmes éléments que la vertu catholique... ce ne sont pas les mêmes objets, ce sont d'identiques préoccupations. » (P. 158.) N'est-ce pas Bacon qui disait : « On n'entre dans le royaume de la science que de la même façon qu'on entre dans le royaume des cieux, à la condition de se faire enfant. » Il faut lire les ingénieux rapprochements que l'auteur établit dans ces pages, les plus curieuses du livre, entre les préceptes ascétiques et les procédés de la recherche scientifique, rapprochant les leçons de l'*Imitation* de celles de Claude Bernard, allant jusqu'à avancer, non sans vraisemblance, que « les *Exercices spirituels* de saint Ignace et le *Novum organum* de Bacon procèdent de la même source philosophique, et faisant remonter cette origine commune de la méthodologie scientifique et de la méthodologie morale jusqu'aux belles théories que développa saint Thomas d'Aquin sur la Prudence [1], vertu qui, d'après le saint docteur, règle « l'acte même de la raison spéculative, parce qu'il est volontaire ».

Aussi, M. Fonsegrive peut-il conclure ce très beau chapitre par ces fières déclarations : « Le catholique, quand

1. 2a, 2ae, q. 47-51.

il veut aborder la science, n'a pas à modifier son attitude de catholique; il devra garder la même attitude dans le temple et dans le laboratoire, en face de la chaire du théologien et de celle du savant. Ici et là, il ouvrira également son âme à l'écho des enseignements divins, il discernera, pour y conformer sa pensée, parmi les mouvements mouvants et concrets de sa conscience, le dessin abstrait des vérités éternelles. » (P. 163.)

V.

Après avoir ainsi établi la possibilité d'une apologétique et vengé le catholicisme des accusations portées contre lui au nom de l'esprit scientifique, l'auteur consacre la seconde moitié de son livre à l'examen des diverses théories morales proposées à la conscience humaine; fidèle à son dessein, il s'applique à prouver que pour la vie du cœur comme pour celle de l'intelligence, l'avantage est aux catholiques. Nous ne le suivrons pas dans le détail de sa controverse, tantôt mettant à nu la faiblesse de ce vague et sincère effort de l'*Union pour l'action morale,* tantôt montrant les conséquences extrêmes de l'affaiblissement des croyances dans le pessimisme de Giacomo Léopardi; critiquant enfin successivement le trop obscur *vouloir vivre* de M. Charbonnel, les tentatives de M. Henri Berr de fonder sur la Science une doctrine complète de la vie, et le nouveau protestantisme de M. Sabatier. En traversant ces points de vue successifs, sa préoccupation reste la même : à la question : à quoi bon vivre? pourquoi la vie? aucune de ces théories ne peut répondre. Seule la doctrine catholique justifie l'effort, préserve du découragement, donne à la moralité un fondement rationnel, et une forme précise au sentiment religieux.

Voici cependant la grande objection, que nous trouvons ici, comme nous l'avons trouvée plus haut : le catholicisme viole la conscience, comme il viole l'esprit : il supprime

toute autonomie morale par la soumission qu'il exige, il matérialise la vie spirituelle par les pratiques qu'il impose ou qu'il conseille. Vous avez entendu tout à la fois M. Gabriel Séailles, M. Charbonnel, M. Sabatier : même grief partout.

Mal en prit à M. Gabriel Séailles d'avoir parlé légèrement de ces choses. M. Fonsegrive admet la discussion, mais il n'aime pas le persifflage. Aussi donne-t-il au conférencier de l'Union morale une verte réplique ; et il n'est pas déplaisant de voir rappeler à la sincérité intellectuelle, au nom de l'esprit scientifique, au nom du respect des consciences, « ces hommes savants rompus aux méthodes de l'histoire » qui n'oseraient parler de Zénon ou d'Épicure sans les avoir scrupuleusement étudiés, et qui se hasardent à parler au public du catholicisme et des choses religieuses sans s'être informés... « Nous demandons qu'on étudie le catholicisme dans les textes de ses conciles, dans ses catéchismes officiels, dans ses théologiens autorisés, qu'on lui applique enfin les méthodes qu'on applique à toutes les autres doctrines. Nous ne réclamons aucun privilège, conclut M. Fonsegrive, nous ne demandons que l'objectivité de l'étude, et quand on nous accuse de préjugés, qu'on s'en délivre soi-même. » (P. 179.)

C'est là une revendication qu'on ne saurait trop faire entendre en ces matières : car c'est la coutume de nos adversaires de n'attribuer à l'Église que les abus ridicules qu'on fait de ses préceptes et de ses pratiques, et de s'approprier à eux-mêmes toute la substance de ses enseignements. On ne saurait dire si c'est tactique ou malentendu : mais il en résulte que toute réfutation est fort difficile, quand on se trouve dépouillé au profit de l'adversaire : c'est ainsi que beaucoup de modernes docteurs se sont fait une morale sublime, et qu'ils écrasent de leur dédain le pharisaïsme des pauvres gens. M. G. Séailles n'a-t-il pas découvert de la sorte le contenu de la conscience moderne, évangile tout nouveau qu'il résume pas les mots fatidiques :

Liberté, Égalité, Fraternité? (P. 205). Heureusement, cette fois, M. Fonsegrive n'a pas de peine à lui opposer trois ou quatre textes fort anciens et très canoniques qui réduisent à néant la découverte de M. Séailles.

Quant au fond même de la question, l'autonomie de la conscience peut s'entendre de deux façons : ou bien elle signifie que chaque individu humain peut se donner la loi qu'il veut et « être véritablement moral dès qu'il obéit à la loi qu'il s'est librement donnée » (p. 186); ou bien elle veut dire que « la raison propose une loi à la volonté individuelle et que chacun est libre de l'accepter, mais qu'il est moral par le fait de son acquiescement, tandis que par le refus de cet acquiescement il s'exile lui-même hors de la moralité.

« Dans le premier cas, c'est l'anarchie morale qui est proclamée; dans le second, c'est l'autonomie d'acceptation que le catholicisme peut parfaitement admettre. »

Ainsi tout ce l'Église demande, c'est qu'en morale pas plus qu'en matière scientifique, on ne donne à la liberté une valeur absolue. La liberté de l'action est liée, dès que la conscience parle, comme l'est la liberté de penser, dès que la vérité apparaît. Mais il ne saurait déplaire à l'Église de voir attribuer à l'intervention de la liberté le caractère moral de la loi. Kant n'a pu sur ce point qu'attirer l'attention philosophique sur une vérité implicitement contenue dans l'enseignement de l'Église, et s'il a eu l'incontestable mérite de faire ressortir la condition formelle de la loi morale, qui est de s'adresser à une volonté libre et de recevoir de son acquiescement toute son efficacité pratique, il n'a rien dit en cela qui ne fût d'accord avec l'orthodoxie.

L'auteur réfute de même les difficultés soulevées à propos des sanctions éternelles : elles n'enlèvent point à la moralité son caractère désintéressé, parce qu'elles sont impliquées par la plus haute des lois morales qui est la justice.

Reste le reproche de « pharisaïsme ». M. Fonsegrive n'a point de peine à justifier l'ascèse chrétienne par l'auto-

rité des philosophes. Les plus fougueux partisans du *vouloir vivre* reconnaissent bien qu'on ne peut pas vivre par tous les côtés à la fois : ce serait brûler la chandelle par les deux bouts. Le sacrifice est la condition de tout progrès de la vie, et c'est l'expérience qui se charge de vérifier le paradoxe évangélique : « Qui perd son âme, la trouve. » Quant aux pratiques, il n'en est pas une seule qui, en dehors de son efficacité sacramentelle ou autre, ne se trouve fondée sur une loi psychologique ou une raison sociale; toutes ne valent que par la vie intérieure qui les produit ou les accompagne. « Enfin la prière des chrétiens, loin d'être une incantation magique ou un remède appliqué mécaniquement du dehors sur les blessures de la conscience, n'est qu'une demande soumise qui monte du cœur du fils vers le cœur du Père, et qui finit toujours par se résoudre toute en ce soupir de l'âme confiante : « Père, que ta volonté se fasse et non la mienne. »

M. Sabatier se tromperait donc, si sous prétexte de purifier le sentiment religieux, il prétendait l'affranchir de toute règle, et le condamner à rester muet et inactif. La foi sans les œuvres est une foi morte... ou mourante. Tel est le christianisme de M. Sabatier. Et c'est pourquoi M. Fonsegrive insiste, dans la conclusion de l'étude qu'il consacre à l'auteur de l'*Esquisse d'une philosophie de la Religion*, sur le caractère social du catholicisme. Une religion vivante est celle qui produit la vie, qui se révèle par ses œuvres, qui concourt efficacement à la vie universelle : Auguste Comte ne s'y était point trompé. Le progrès moderne est tout entier contraire à l'individualisme et à l'anarchie.

VI

Dans les dernières pages du livre, consacrées à l'*Achèvement de la vie*, et qui sont, après ces controverses, comme une paisible vision d'éternité, M. Fonsegrive reprend l'idée

maîtresse du début et la parfait. Comme il a montré par comparaison que la vie du chrétien est supérieure, tant au point de vue intellectuel qu'au point de vue moral, à toute autre forme de vie, il s'élève maintenant à l'absolu, et nous fait entendre que cette supériorité relative a sa source et son terme plus haut que la terre, si bien que, ainsi rattachée à l'ineffable Vivant, cette vie mérite de s'appeler simplement la Vie. Aucune doctrine humaine ne se fût avisée de prétendre à une telle expansion, à un si parfait épanouissement. Et il nous décrit avec complaisance l'éternel repos dans l'éternelle activité.

Après la lecture de ces pages si pleines, et d'une si réconfortante doctrine, on éprouve une impression de bien-être et de santé. Ne demandons pas à l'auteur une rigueur dialectique qu'il n'a point visée; ne cherchons pas un traité dans une série de vues librement développées; il serait le premier à nous signaler les lacunes de son œuvre. M. Fonsegrive aime la vie et la fait aimer, parce qu'il la possède abondamment. On comprend mieux maintenant qu'il traite de malades les inquiets du criticisme. Sa raison vigoureuse ne doute pas d'elle-même et elle fait bien; sa foi est tranquille et se repose en sa raison. L'une et l'autre se confient avec plénitude à l'universelle harmonie des choses. En fermant ce livre, où l'accord de la raison et de la foi est éloquemment établi, si l'esprit se porte par hasard sur cette autre Apologie fameuse des *Pensées*, qui tire toute sa force de leur contraste, on juge de la merveilleuse souplesse de la vérité divine, et comment elle se montre accessible par toutes les voies de l'âme.

L. Birot.

Albi.

LES CLARISSES DU SALIN

A TOULOUSE

(Suite et fin).

Quelques semaines après son entrée à Toulouse, Charles de Montchal écrivit aux Clarisses du Salin, annonçant sa visite prochaine, « ayant recogneu avoir ledit monastère besoin d'un soin particulier à cause des troubles que la diversité des affections y avait produits », et leur envoyant un règlement provisoire.

Leur séjour au couvent de Sainte-Ursule n'avait nullement assagi les opposantes, et le monastère des Clarisses continuait d'être « en fort pauvre estat ». Il faudrait lire dans le procès-verbal de la visite canonique de M. de Montchal, en juillet 1629, procès-verbal intéressant à plus d'un titre, les doléances que les religieuses mues, croyons-le, par le zèle, faisaient les unes des autres. Celle-ci porte des patins; celle-là est sortie du chœur en faisant devant l'abbesse une simple inclinaison de tête; une troisième est « grossière et fort dévote ». L'heure du dîner n'est point certaine. Chacune des moniales « choisit les estoffes à sa fantaisie ». La Sœur de Saint-Paul communie tous les jours et n'a point de confesseur extraordinaire. La Sœur Claire de Médaille se plaint que les matines commencent en retard; la Sœur de Ferrières se plaint qu'on les sonne trop tôt. Quelques religieuses « mangent par le cloistre du pain et du fruit qu'elles ont emporté de table ». L'année précédente, les sœurs de Cabié et de Maurel ont, du haut de la tribune, « crié des injures au prestre qui estoit à l'autel, parce qu'il ne disoit pas la messe qu'elles vouloient », et « quand un prestre ne venoit point à leur gré elles l'appeloient un ignorant et un prestolet ». Les Sœurs d'Escouloubre, de Latour, de Ferrières et

de Voisins, fort « querelleuses et mesdisantes », « s'en sont allées ouyr des sérénades par la fenestre du petit chœur », et la Sœur de Voisins a rendu le salut à ceux qui les faisaient donner. Les dépositions, comme on pense, accablent l'Abbesse à l'unanimité. L'Abbesse était la sœur Claire de Tournemire, originaire du Lauraguais. On la soupçonne fort d'enlever, pour se mettre au lit, sa robe de bure; en guise de voile, elle porte une espèce de domino; elle est fort partiale, inégale dans ses affections; elle s'absente de la communauté, elle entretient la division, elle ne commande pas, et se laisse gouverner par le groupe de la Sœur de Ferrières. Que répondre à de telles charges? L'Abbesse déclare porter un domino parce qu'on lui a dérobé son voile, et si elle ne donne plus un seul ordre, c'est qu'on n'en veut recevoir aucun et qu' « on prend tout en mauvaise part ». En lisant ce long procès-verbal on peut s'instruire et même s'édifier : ces dispositions, qui témoignent d'une mémoire tenace et d'un remarquable esprit d'observation, ne révèlent, finalement, aucune infraction grave aux lois divines et humaines, et l'on peut s'assurer, encore une fois, qu'il n'est rien tel que les rancunes doublées de vertu.

L'Archevêque de Toulouse, cependant, ne perdit ni courage ni patience, et il fallut à M. de Montchal plus que de la patience, mais une vraie humilité qui prouve que cet admirable Archevêque mettait l'amour de l'Église au-dessus même du « point d'honneur », pour présider, en 1641, à une élection abbatiale, dans laquelle les opposantes le bravèrent ouvertement. La vieille Sœur de Ferrières était encore de ce monde; la question de la soumission à la juridiction franciscaine commençait de paraître usée : la Sœur de Ferrières dirigea l'opposition sur un point qui avait toutes les grâces de la nouveauté : la triennalité des abbesses. Elle voulait que l'Archevêque rétablît la perpétuité de la charge abbatiale, espérant d'ailleurs être élue. L'Archevêque refusa. Le nom de la Sœur de Ferrières rallia la pluralité des voix, mais non la majorité requise : la Sœur de Ferrières fit

alors échouer les autres tours de scrutin. L'Archevêque dut nommer d'office : son choix, on le suppose bien, ne tomba point sur la Sœur de Ferrières, qui, voulant avoir le dernier mot, déclara, jouant ainsi le personnage d'un antipape qui abdique, se désister en faveur de l'abbesse nommée, « encore qu'elle eust esté canoniquement éleue ». L'Archevêque dut lui imposer silence pour entonner le *Te Deum,* qui fut d'ailleurs maigrement chanté.

Cependant, le temps aidant et la mort réduisant les opposantes, M. de Montchal ramena son monastère des Claristes : il s'en félicitait un jour devant MM. d'Olivier, de Ciron et Pélissier, estimant cette œuvre une des plus ardues de son épiscopat. Nous avons eu sous les yeux le règlement que l'Archevêque eut tant du mal à faire accepter : il ne diffère pas du règlement provisoire que M. de Montchal avait envoyé aux moniales avant sa première visite. Notons les points suivants : le service divin devait être célébré en la forme et aux heures prescrites par les Règlements Urbanistes faits par la Congrégation provinciale tenue à Libourne en 1621 ; l'habit monastique devait être pareil à celui des Clarisses de la Porte Saint-Cyprien, la maîtresse des novices avait ordre de faire lire les œuvres de Louis de Grenade, le Gerson français, l'*Aiguillon de l'Amour divin,* le traité des novices de saint Bonaventure. L'esprit de résistance était-il de tradition au couvent du Salin ? Au surplus, la résistance, si on l'applique à propos, peut se changer en héroïsme. Et l'occasion de devenir héroïques fut donnée aux Clarisses, quelque quarante ans plus tard, par Louis XIV.

***

Ce fut lorsque le Roi, qui s'apprêtait à étendre le droit de Régale à tous les évêchés du royaume, prétendit soumettre au concordat de Léon X les monastères que les dispositions de ce concordat n'avaient pas atteints.

Le 18 décembre 1674, fut signé à Saint-Germain un décret déclarant que les religieuses de Saint-François dites Urbanistes, qui au lieu d'avoir des abbesses perpétuelles en élisaient de triennales, contrevenaient « aux dispositions canoniques, règles monastiques, concordats passés avec le Saint-Siège »; Sa Majesté ordonnait en conséquence « aux religieuses dites Urbanistes ou de Sainte-Claire de produire, dans les deux mois, les titres en vertu desquels elles s'attribuaient le droit d'élection de leurs abbesses pour trois ans »; et « faute d'avoir répondu dans le délai fixé, Sa Majesté nommerait les abbesses titulaires selon l'ordre et l'usage de son royaume ».

Nous ignorons pour quelle cause le décret ne fut pas immédiatement exécuté à Toulouse. Les Clarisses du Salin qui ne s'étaient point fait illusion sur le sens de ce langage administratif, avaient envoyé leur réponse à Henry d'Aguesseau, intendant de Languedoc : le droit d'élections triennales, elles le tenaient de leurs constitutions dûment approuvées; de plus, elles avaient, dès longtemps cessé d'être Urbanistes. Brusquement, en 1678, les religieuses apprirent que le roi venait de nommer une abbesse perpétuelle au monastère du Salin : l'abbesse instituée par brevet de S. M. était la cousine germaine de l'archevêque de Toulouse, Madame Louise de Monlezun de Lupiat de Moncassin, professe de l'abbaye de Nérac. L'archevêque d'alors était le trop fameux Montpezat de Carbon, « prélat très heureux pour le monde, aurait dit Saint-Simon, et qui ne voulut rendre que soi heureux », qui n'eut d'autre règle, durant son épiscopat, que de vivre en coquetterie avec le pouvoir temporel, et qui se dépeignit tout entier dans sa réponse aux Filles de l'Enfance : « Tout le monde voit le bien que vous faites, nul le mal dont on vous accuse, mais puisque S. M. en juge autrement, c'est qu'elle a des lumières supérieures aux vôtres et aux miennes. »

S'il devait y avoir de l'opposition à l'installation de Madame de Moncassin, le Roi était bien sûr qu'elle ne

viendrait pas du côté de l'Archevêque. Mais elle vint, et avec une unanimité absolue, du côté des religieuses, qui refusèrent l'entrée de leur monastère à Madame de Moncassin.

Fort courroucée d'être éconduite, Madame de Moncassin alla se plaindre à son épiscopal cousin, lequel, n'admettant pas la résistance, requit le lieutenant principal au sénéchal de Toulouse, M. de Layrac, de procéder, par la force, à l'installation de l'Abbesse.

Le 29 octobre 1678, les gens du guet donnèrent l'assaut au couvent : on escalada les murs, on abattit les cloisons, on força les portes, et c'est dans un appareil tout guerrier que Madame de Moncassin pénètra dans la salle du chapitre, accompagnée de l'Archevêque qui avait, de la voix et du geste, encouragé les gens du guet dans leur besogne. Il y eut des violences contre les personnes, et un certificat du chirurgien Dancas témoigna des coups et blessures que l'Abbesse légitime reçut en cette circonstance. On garde, au monastère de Prouille, le souvenir très précis d'une prieure royale, religieuse de Fontevrault, improvisée dominicaine, vers la même époque, en vertu d'un brevet de S. M., et que l'on installa à coups de bâton, dans toute l'acception du mot.

Le lendemain, 30 octobre 1678, l'archevêque de Toulouse rendit une ordonnance enjoignant aux Clarisses de reconnaître l'abbesse installée la veille, et de lui remettre l'administration du temporel. Comme on n'en fit rien, M. de Layrac, requis par l'Archevêque, mit sous séquestre les propriétés du couvent, avec une rigueur qui ne fut dépassée qu'à Pamiers, rigueur telle qu'on s'en émut dans Toulouse et qu'on apporta des aumônes aux religieuses, si bien que le fisc, reculant, permit aux Clarisses de prélever sur les minces revenus du couvent une très modique pension.

L'Archevêque avait hâte d'en finir : il envoya au monastère M. de Vic, son vicaire général pour menacer les mo-

niales d'excommunication et d'interdit. Et comme les événements du 29 octobre n'avaient pas pu s'accomplir sans soulever de vives protestations, Montpezat de Carbon en fit un grief aux Clarisses; il feignit de croire l'autorité et la dignité épiscopales outragées en sa personne : en conséquence, il défendit au supérieur des religieuses de reparaître dans le monastère, et à tout prêtre, de confesser les religieuses et de leur administrer les sacrements.

Les religieuses, cependant, se défendaient de leur mieux : elles avaient commencé par faire appel des procédures de M. de Layrac, et leur langage n'avait point, certes, un ton révolté. Tout en formulant leur appel, elles protestaient qu'« elles étaient soumises aux ordres de S. M., qu'elles aimeroient mieux demander l'aumône que de choquer en rien ses volontés, qu'elles avoient tous les respects possibles pour M. l'Archevêque et le regardaient comme leur supérieur, qu'elles auroient toujours beaucoup de considération pour Mme de Moncassin, puisqu'elle avoit eu l'avantage d'être nommée par le Roi, mais attendu que ladite dame n'avoit point encore obtenu ses bulles, elles prioient qu'on trouvast bon qu'elles reconnussent, selon leurs vœux, les supérieures qu'elles avoient canoniquement éleues... ».

La protestation gênait, on entendit l'étouffer : l'avocat des Clarisses, le sieur Tartanac, et Maître Boube, leur procureur, furent frappés d'exil pour avoir conseillé leurs clientes. Toutefois, les religieuses trouvèrent un notaire, Maître Condamine, pour relever l'appel qu'elles firent, auprès du Pape, des procédures de l'Archevêque et de M. de Vic.

C'est l'énergique Innocent XI qui gouvernait alors l'Église. Le cardinal Cibo, qui protégeait les religieuses et avait informé le Souverain Pontife, écrivit aux religieuses, le 10 janvier 1679, leur annonçant que Sa Sainteté avait entendu « avec compassion ce qui s'était fait par ordre de l'Archevêque, et les louait de leur constance; que le Pape adresserait, par le premier courrier, un bref d'admonition et

de ressentiment à l'archevêque de Toulouse, et qu'il écrirait aussi à S. M. Très-Chrétienne ». Après enquête, en effet, Innocent XI fit parvenir, sous la date du 18 janvier 1679, un bref sévère à Montpezat de Carbon. Dans ce bref, dont nous citons l'analyse, le Pape reproche à l'Archevêque d'avoir coopéré aux violences qui ont accompagné l'installation d'une abbesse intruse. « A laquelle étrange nouvelle, Sa Sainteté marque avoir eu de l'horreur, et qu'il lui a semblé un monstre, pouvant à grand'peine se persuader qu'un archevêque de Toulouse, à la face de tous les prélats de France et de tout le royaume en fût venu jusque-là que s'oubliant de son caractère et de son devoir, n'ayant aucune crainte des censures terribles de l'Église ni de la colère du Ciel, et sans considération de sa propre renommée, eût donné les mains et applaudi à un si grand crime. Le Pape témoigne son ressentiment et admoneste l'Archevêque de considérer le danger où il est d'attirer sur soi la divine vengeance que les larmes de tant de vierges provoqueront infailliblement ».

Les vexations continuèrent : Innocent XI écrivit alors au Roi, lui demandant que le monastère des Clarisses de Toulouse et les autres couvents du même ordre continuassent de vivre dans l'observance de leur premier statut.

Le Roi, de son côté, s'était renseigné et, preuve nouvelle que Louis XIV était plus sage et plus chrétien que les conseillers qui le trompaient sur sa toute-puissance, il céda, tout en évitant ce qui aurait ressemblé à une rétractation. Il refusa de confirmer le brevet de Madame de Moncassin, et pour qu'il n'y eût point d'équivoque, il l'annula comme étant conçu en termes généraux et obtenu par surprise.

D'ailleurs, Madame de Moncassin était loin d'être heureuse dans son monastère du Salin où personne ne lui disait mot; de plus, comme elle était investie du temporel, c'est à elle que les très nombreux créanciers du couvent allaient présenter leurs doléances, et elle le trouvait fort mauvais. Le Roi avait parlé : l'archevêque de Toulouse, fidèle à sa

foi de courtisan, changea de conviction, et, avec autant de zèle que de bonne grâce, il tint la main à ce que sa cousine regagnât au plus tôt son monastère de Nérac.

De sa retraite, Madame de Moncassin essaya bien de nuire aux Clarisses de Toulouse, en prétendant prélever une pension sur le monastère du Salin : en réalité les religieuses avaient triomphé, et une lettre du cardinal Cibo nous apprend qu'elles purent désormais procéder aux élections triennales, comme par le passé. Seulement, les religieuses qui gouvernèrent dès lors le monastère des Clarisses prirent le titre de supérieures, renonçant à ce titre abbatial qui avait attiré la foudre.

La lutte avait duré quatre ans. A la même époque, un conflit analogue éclatait à Pamiers : l'évêque F. de Caulet pour avoir repoussé la Régale, encourait le courroux du Roi, et pour avoir résisté au Roi, était frappé par son métropolitain, le même Montpezat de Carbon.

Les religieuses du Salin furent-elles suspectées de jansénisme? N'était que de déplaire au roi exposât alors presque infailliblement au soupçon de jansénisme, aucun indice ne permet de le supposer.

Mais une sympathie fort explicable ne s'établit-elle pas entre les religieuses et le prélat persécutés? Un fait permettrait de le conjecturer; c'est que dans le volumineux dossier de l' « Affaire de Madame de Moncassin » les moniales conservaient pieusement le texte de la dernière lettre de l'évêque de Pamiers à Montpezat de Carbon, protestation suprême, écrite par Caulet « durant sa dernière maladie et pour la décharge de sa conscience ». Quoi qu'il en soit, on se plaît à rapprocher les moniales et le prélat qui dans le même temps, presque dans le même lieu, défendirent, sans fléchir, le droit de l'Église contre le même roi servi par le même archevêque.

A. Auriol.

Toulouse.

NOTES ET CRITIQUES

L'*Histoire du peuple d'Israël* par M. Cornill [1] est une œuvre de vulgarisation qui n'est point vulgaire. Consacrer un si petit volume à un si vaste sujet, faire entrer en dix leçons quinze siècles d'histoire, — et quelle histoire! — sans être superficiel, problème délicat, merveilleusement résolu. L'auteur connaît à fond sa matière, il la domine; il distingue les faits les plus significatifs, les personnages les plus influents: et dans un récit vivant il les fait voir tels qu'il les a vus. Il ne démontre pas, il montre, il peint; le titre même du livre nous en avertit. D'ailleurs il doit bien se contenter d'exposer, car la place lui manque pour développer les preuves; et cela est fâcheux, M. Cornill le reconnaît. « Mais, ajoute-t-il, je vous prie instamment de croire que toutes les fois que je m'écarterai de la tradition, ce sera après un très sérieux examen, et pour des raisons que devant ma conscience scientifique j'ai dû reconnaître convaincantes. » (P. 5.) Sans douter aucunement de la loyauté du critique, on aimerait savoir ces raisons, qu'une autre conscience également scientifique pourrait ne pas agréer. Aussi est-ce trop compter sur la confiance du lecteur que de l'inviter à « oublier ses souvenirs d'histoire biblique », pour bien se pénétrer des théories qu'on va lui exposer sans preuves.

La *première leçon*, qui a pour but de nous initier à l'histoire du peuple de Dieu, est particulièrement riche de choses et d'idées : le rôle des Israélites dans le monde, la nature de leur pays, les sources de leur histoire, leurs origines, la tradition relative à Abraham, et à ce propos quelques notions très précises sur l'histoire ancienne de la Chaldée et la récente et célèbre découverte des lettres de Tell-el-Amarna, tout cela est condensé sans effort dans une trentaine de pages d'un style concis, qui reste clair et animé. Au sujet de la question des sources et documents à consulter, l'auteur constate un fait « extrêmement triste et accablant » pour qui entreprend d'écrire l'histoire des Hébreux. « Parmi les peuples connus, dit-il, Israël est le peuple le plus pauvre de sens historique et de monuments » (*das unhistorischste und unmonumentalste Volk, welches wir kennen*, p. 7). Comment juger ainsi le peuple qui nous a donné le chapitre x de la Genèse, document incomparable sur l'ethnographie et la géographie de la plus haute antiquité? Israël, le peuple le plus dépourvu de sens historique! Que dire alors des Indiens, qui dans le vaste recueil de leurs hymnes et dans leurs gigantesques épopées (le *Mahâbhârata* contient plus de deux cent mille vers), ne nous ont rien légué, pas une date, point de faits positifs qui puissent former les simples éléments d'une histoire? M. Cornill a beau jeu de présenter l'inscription du canal de Siloé, découverte en 1880,

1. *Histoire du peuple d'Israël depuis les temps les plus anciens jusqu'à la ruine de Jérusalem par les Romains*, peinte (geschildert) par Ch. Henri Cornill, professeur à l'Université de Königsberg (en allemand). Chicago. The Open Court Publishing Company, 1898.

comme la première inscription hébraïque et jusqu'ici la dernière qui ait été trouvée, et trouvée où? gravée dans un tunnel où personne ne pouvait la voir. Avouons la pénurie de monuments *sculptés :* elle doit s'expliquer par d'autres raisons que l'absence de sens historique chez un peuple qui a laissé des monuments *écrits* comme les livres de la Bible. Il est vrai qu'aux yeux du critique « les livres saints de l'Ancien Testament ne prétendent pas être des livres d'histoire, mais des livres d'édification. » (P. 4.) Certains récits bibliques pourtant ne sont rien moins qu'édifiants et n'ont pas même pour but une leçon morale; d'autres, les généalogies et pareilles nomenclatures, n'offrent qu'un maigre aliment à l'édification. Que les auteurs sacrés s'occupent en général de montrer dans les événements l'action de la Providence, cela ne les empêche pas d'écrire une histoire véridique. « *Das unhistorischste Volk* »? celui dont on vient de nous parler ainsi à la page précédente : « J'ai la conviction ferme et bien fondée que les traditions du peuple d'Israël, même sur son histoire la plus ancienne, sont en substance tout à fait historiques et qu'elles résistent à la critique la plus subtile et la plus tranchante. » Seulement, il s'agit d'extraire de la légende son « noyau historique », travail ardu et délicat, dont le plus souvent, faute d'autres ressources, la sagacité du critique fait tous les frais.

M. Cornill reconnaît hautement la valeur de l'antique tradition qui fait venir Abraham de Mésopotamie; celle aussi qui en fait un héros de la religion et de la foi, il se dit forcé de la regarder comme historique. Ce point est à noter : Moïse n'a pas fondé la religion d'Israël; il l'a trouvée fortement enracinée dans le peuple et il s'en est servi. Sans cela le rôle et l'influence de Moïse seraient inexplicables, car c'est au « Dieu des pères » qu'il en appelle toujours (p. 35). Abraham est donc un personnage historique dans le sens le plus strict du mot (p. 22). Il n'en serait pas de même des fils et des petits-fils de l'illustre patriarche; Israël, nous affirme-t-on, Ismaël, Joseph et ses frères, sous couleur d'individus, représentent des tribus; car si Lycurgue est un personnage historique, comme aucun esprit sensé n'en doute, on n'admettra pas pour cela l'existence réelle de ses deux fils, Eunomos et Eucosmos, personnifications de la loi et de l'ordre (p. 30). Sans doute, mais sur Jacob et sur Joseph la tradition juive nous offre autre chose que des abstractions; leur histoire est aussi concrète, aussi positive, aussi détaillée que celle d'Abraham.

Ainsi, dans ces « temps préhistoriques », avant l'Exode, une critique indépendante et radicale trouve encore beaucoup d'histoire à accepter telle quelle ou à interpréter. Il serait intéressant de suivre les destinées d'Israël dans la période « historique », à partir de l'Exode que l'auteur place sous Menephtah. Mais un livre de ce genre ne s'analyse pas. Contentons-nous de citer cette appréciation du rôle de David : « C'est le plus brillant génie de l'histoire d'Israël; pour la grandeur morale et l'étendue de l'action, il n'est surpassé que par Moïse, l'homme de Dieu. Ce que David a fait pour Israël est inappréciable. A lui seul il en a fait un peuple, une vraie nation, vivant de la vie politique, une puissance jouant son rôle dans le monde. L'œuvre ébauchée par Moïse au Sinaï et à Cadès, David l'a ainsi achevée dans les circonstances les plus difficiles avec les seules ressources de son génie... Vrai Israélite, il avait compris la vocation éternelle d'Israël : ce n'est pas un chef d'armée, un conquérant, un prince guerrier d'une trempe ordinaire, un dominateur quelconque, c'est la véritable incarnation du caractère unique d'Israël... » (p. 86-88).

Dans ces pages substantielles, d'un style toujours limpide, souvent élo-

quent, l'éminent professeur de Königsberg a distillé sa science et exprimé son âme. Ses convictions de critique très hardi ne l'empêchent pas de proclamer hautement sur bien des points la valeur de l'ancienne tradition israélite; il s'en écarte beaucoup moins que ses devanciers Stade et Wellhausen. Il y a plus à apprendre dans ce petit livre que dans tels écrits volumineux qui se décorent chez nous du nom d'*Histoire du peuple d'Israël*, ou de *Précis d'histoire juive*, pour n'étaler guère qu'un dilettantisme sceptique ou des théories fantaisistes.

*
* *

Le R. P. Pègues, des Frères-Prêcheurs, publie deux volumes sous le titre de *Jésus-Christ dans l'Évangile* (Paris, Lethielleux, 1899). Le R. P. a entendu nous donner une sorte de « diatessaron » : une exposition de la vie du Sauveur faite par la juxtaposition des textes eux-mêmes, ces textes suivis d'un sobre commentaire. Si nous n'avions scrupule d'user de tant de mots pédantesques, nous dirions que le « diatessaron » se transforme quand besoin est en « synoptikon » : car le R. P. a bien compris que certains récits synoptiques doivent être cités parallèlement pour que le lecteur ne perde aucun trait évangélique. Remercions et félicitons le R. P. d'avoir répondu au désir de tant de fidèles instruits, qui désirent puiser à la source évangélique elle-même et qui peinent à y trouver un fil chronologique : ces deux impérieux besoins de fidélité et d'ordre trouveront pleine satisfaction dans la publication du R. P. Le commentaire qui accompagne le texte est clair, accessible de plain-pied à tous les esprits cultivés, pittoresque et théologique : un mélange heureux de science, de couleur, de piété. Nous le louons avec toute notre sincérité. Et pour donner de cette sincérité une nouvelle preuve, nous le critiquerons aussi. Le R. P. est-il bien sûr que le troisième évangéliste n'a pas eu en main les deux premiers quand il a rédigé le sien? Nous le concédons volontiers pour le premier : Luc n'a pas connu Mathieu, soit. Mais c'est trop dire que de dire qu'il n'a pas utilisé Marc. Quoi qu'il en soit, le R. P. a eu raison de rechercher dans la filiation des récits l'explication de certaines dissidences de ces récits mêmes. Il fait preuve, en cela, comme dans la théorie qu'il défend de l'inspiration (I, 4), d'un sens très juste et très éclairé.

La rédaction.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

LE CONGRÈS DE LYON

Le congrès qui s'est tenu à Lyon les 23, 24 et 25 mai derniers, avait à traiter une double question. Il devait, avant tout, rechercher les moyens de défendre l'enseignement secondaire libre contre les manœuvres parlementaires; ensuite, il devait s'occuper des réformes à introduire dans cet enseignement.

Dès la première heure, il a été évident pour tout le monde qu'une de ces questions surtout était importante, et qu'elle occuperait la plus grande partie des séances. Comme l'a dit fort justement M. de Mun, à propos d'autre chose, ce n'était guère le moment de s'occuper des modifications à apporter dans un organisme, quand on ne savait pas s'il existerait demain. Et l'on s'est préoccupé principalement de lui conserver l'existence : la question des réformes, suivant le mot spirituel de M. Ragon, a été remise au prochain congrès. D'ailleurs, en se désintéressant ainsi des questions théoriques pour prendre nettement position sur le terrain de la lutte, le congrès ne faisait que suivre l'évolution de nos adversaires. Pour ces derniers, en effet, les réformes de l'enseignement secondaire n'ont été qu'un prétexte à forger des lois nouvelles dirigées contre les écoles rivales. Ils ont commencé par les lamentations de M. Dupuy, de M. Bouge, de M. Faure sur la « *crise universitaire* »; ils ont cherché des causes et des remèdes; ils ont nommé une commission chargée de recueillir les observations de tous les éducateurs de bonne volonté. Les maîtres de l'enseignement libre n'ont pas été les derniers à apporter leur collaboration à cette œuvre qu'ils croyaient sincère. Puis, un beau matin, que sort-il de cela? Deux projets d'apparence

inoffensive, deux projets de suppression du baccalauréat! C'était donc là le remède sauveur, à la découverte duquel tous les grands esprits de France avaient collaboré? On a regardé de plus près, et l'on a bien vu qu'en effet le remède ne manquait pas de vertu spécifique, puisqu'il ruinait l'enseignement libre au profit de son concurrent.

Ce remède n'a pas encore reçu l'estampille légale : il a simplement figuré au laboratoire parlementaire sous deux formes plus perfides l'une que l'autre : celle de M. Combes et celle de M. Rambaud. Les deux projets, on le sait, tendent par des moyens légèrement différents à rendre les épreuves du baccalauréat redoutables aux seuls élèves des collèges libres, qui seraient examinés par les professeurs des lycées, tandis que les élèves universitaires pourraient être dispensés de l'examen, ou ne le subiraient, en tous cas, que devant leurs propres maîtres.

La commission parlementaire de l'enseignement a été saisie de ces projets; et après avoir quelque temps hésité entre le libéralisme et l'esprit sectaire, voilà qu'elle penche aujourd'hui manifestement vers l'oppression. Sur trente-trois membres qu'elle renferme, a dit M. de Mun, six à peine sont partisans, par principe, de la liberté d'enseignement et de l'égalité devant la sanction. Les autres sont ou radicalement hostiles ou entraînés par des influences occultes vers la solution violente; et si quelque mouvement puissant de l'opinion ne les amène à réfléchir et à reconnaître l'injustice, avant quelques mois ce sera fini de l'enseignement libre. Telle est la situation qui a été exposée au congrès par M. de Mun, l'homme le plus compétent et le mieux placé pour juger de la gravité des circonstances, puisqu'il fait lui-même partie de la commission parlementaire de l'enseignement. C'est en présence d'un tel danger que l'éminent député catholique a fait appel à l'Association catholique de la jeunesse française, qui lui a prêté immédiatement un concours actif en organisant le congrès de Lyon.

Nombre de rapports figuraient au programme, signés tous

de noms bien connus : MM. Taudière, professeur à l'Institut Catholique de Paris, du Magny, J. Lucien Brun, l'abbé Ragon, et tant d'autres professeurs de nos Instituts Catholiques, ou directeurs de nos grands collèges libres. Plus nombreux encore les orateurs, parmi lesquels des illustres : MM. Albert de Mun, Paul Lerolle, député de la Seine, Jacquier, le grand avocat lyonnais... Il y avait là de quoi remplir une bonne semaine, si l'on n'avait eu la bonne idée, dès la deuxième séance, d'enjamber carrément le programme et de sauter à pieds joints dans la discussion pratique, réservant les rapports au libraire. A ce moment là, le congrès devint vraiment intéressant.

Ce n'est pas qu'il y ait le moindre mal à dire des deux rapports volumineux dont la lecture remplit la matinée du mardi. Au contraire, ils ont fourni, l'un et l'autre, à la question des bases solides, et contribué à préciser l'orientation des débats, en établissant, pour ainsi parler, l'histoire et la géographie de l'enseignement libre. Remontant aux vieilles querelles de l'ancien régime entre l'Université et les Jésuites, M. Bidou a montré l'enseignement libre patronné par les révolutionnaires de bonne foi, tels que Condorcet, puis étouffé par les Jacobins, et plus tard par Bonaparte, l'organisateur du monopole universitaire. Il a suivi ensuite les péripéties de la lutte catholique engagée sous la Restauration, et aboutissant successivement aux lois de 1833 sur l'enseignement primaire, de 1850 sur l'enseignement secondaire, et de 1875 sur l'enseignement supérieur; toutes lois dont la tendance libérale fut presque aussitôt restreinte par des dispositions injustes et excessives.

M. du Magny a parcouru les différents états modernes : l'Angleterre, qui rétribue également toutes ses écoles primaires au prorata du nombre d'élèves, qui laisse à chaque maison d'enseignement secondaire ou supérieur, la liberté de ses programmes et de ses examens, se contentant de mettre un concours à la porte de toutes ses carrières; les États-Unis, qui accordent les mêmes subventions à l'ensei-

gnement libre et à l'enseignement officiel; la Belgique, où la suppression du baccalauréat permet à tout collège et à toute université de conférer ses grades suivant un programme à son choix; et ainsi de suite. Rapports très intéressants, très instructifs, et qui n'ont eu qu'un tort, celui de prendre deux heures de temps.

Restaient encore deux rapports prévus pour cette séance. L'un des deux eut la bonne idée de venir à Lyon sans son auteur, ce qui le fit passer d'emblée à l'imprimerie; l'autre était de M. Taudière, et discutait les droits de la famille, de l'Église et de l'État à l'éducation. Il fut réservé pour la séance du soir, et vraiment c'eût été grand dommage de le supprimer, car il éclairait d'une merveilleuse lumière le fond même de la question. Pour M. Taudière, l'État n'a absolument aucun droit à l'éducation : son rôle se borne à sauvegarder les intérêts de tous les citoyens et à les défendre; il ne lui est pas permis d'attenter à leur liberté en leur imposant une opinion ou un enseignement qu'il ne saurait avoir par lui-même. Ce droit est absolument réservé au père de famille, puisque c'est à lui que la nature impose le devoir d'élever son fils, et par conséquent de l'instruire; et dans une sphère plus haute, ce droit est inhérent à la mission de l'Église, à qui Dieu a confié le soin d'instruire les nations.

Les applaudissements enthousiastes soulevés par ce rapport ne contribuèrent pas peu à pousser l'assemblée dans la discussion pratique; tout le monde sentait qu'on avait assez écouté. Ce furent d'abord les jeunes qui se levèrent, et qui, envisageant dans une comparaison saisissante la distance mise par nos gouvernements entre le droit et le fait, ne parlaient de rien moins que d'attaquer les positions injustement prises et demandaient un programme avec un cri de ralliement. Une heure durant, les improvisateurs jeunes et vieux se succédèrent à la tribune, cherchant tous à délimiter le terrain, à marquer les points d'attaque, et à préciser les moyens pratiques d'agir vivement. On sentait passer dans la salle comme un frémissement d'enthousiasme et d'énergie com-

municative; enfin, disait-on, le congrès a trouvé sa voie, nous devenons pratiques, il sortira quelque chose de nos délibérations. Et les applaudissements se succédaient, lorsque tout à coup M. de Mun se leva. L'expression grave et presque triste de son visage, l'émotion de ses premières paroles firent une impression profonde sur l'assemblée, qui devint silencieuse et confuse comme une bande d'écoliers pris en faute. Dans une improvisation magnifique, dont l'éloquence allait s'élevant à mesure que se développait la pensée, M. de Mun ramena l'enthousiasme à ses justes limites et fit justice de ces prétentions inconsidérées à attaquer les positions de l'ennemi, quand les nôtres, sapées à leur base, allaient nous entraîner demain dans leur ruine. Après avoir exposé l'œuvre et l'état d'esprit de la commission parlementaire, il conclut à peu près ainsi :

« Je répète donc que le péril est imminent. C'est de ce côté qu'il faut porter avant tout nos efforts, que nous ne devons pas éparpiller en revendications multiples. C'est dans la volonté immédiate de préserver nos écoles secondaires qu'il vous faut agir, pour créer un immense mouvement d'opinion qui entraîne avec nous tous les vrais libéraux ».

Pour éviter de nouveaux écarts et des discussions à perte de vue, on décida de confier au comité d'organisation la rédaction d'un plan de défense qui serait soumis à l'approbation du congrès. Ce plan général fut porté, le lendemain soir, en séance par M. de Bellomayre. Pour avoir occupé deux jours de débats, ce plan, il faut l'avouer, ne parut pas présenter toute la précision et la valeur pratique désirées. Et peut-être plus d'un membre regretta, en ce moment, d'être venu si loin pour un si petit résultat. Mais on dit que le temps était trop court pour trouver et préciser les moyens de défense; et qu'il fallait se contenter de confier ce soin à l'Association catholique de la jeunesse française, suivant le projet de résolution, adopté par le congrès :

« Le congrès, après avoir remercié les promoteurs de la réunion, confie à l'Association de la jeunesse française, le

soin d'organiser, avec le concours de tous les hommes de bonne foi, un comité central et des comités locaux pour défendre la liberté d'enseignement ».

Le congrès était fini. De même que la veille on avait écouté distraitement les rapports de Mgr Dadolle sur l'*Éducation œuvre d'autorité,* et de M. Rivet sur les *Subventions de l'État aux écoles,* on ne s'intéressait visiblement plus aux savantes discussions de M. Crosnier et de M. Ragon sur l'*Efficacité des études latines et grecques* et sur l'*Enseignement moderne.* Et c'est sans grande attention, que le congrès approuva, pour en finir, quatre ou cinq résolutions déjà votées au Congrès de Montpellier. La plus remarquable de ces résolutions vise la transformation du baccalauréat moderne en un certificat d'études, qui couronnerait un enseignement facile et utilitaire, distinct de l'enseignement primaire supérieur.

On n'aurait rien dit du congrès, si l'on ne parlait des deux magnifiques séances du mardi et du mercredi soir. Elles étaient destinées au grand public, à qui elles offraient, avec le résumé des travaux de la journée, un aperçu général des revendications des catholiques étudiées au congrès. M. Jacquier et M. Lerolle, mardi, et M. de Mun, le lendemain, ont développé ce dernier sujet avec une puissance de conviction et une chaleur de parole incomparables.

Nous avons tellement l'habitude d'épuiser à tout propos les épithètes laudatives et de ne reculer devant aucune hyperbole, que, lorsqu'il faut les appliquer ensuite aux rares hommes dont elles sont l'exacte mesure, on est bien embarrassé. Il est pourtant regrettable de ne pouvoir donner de nos grands orateurs catholiques une idée qui réponde à des impressions si intenses et inoubliables. On voudrait faire passer chez ceux qui ne les ont point entendus, quelque chose de cette émotion empoignante, de ce frisson puissant qui étreignait jusque dans leur chair les cinq ou six mille auditeurs. Un mot très heureux de M. de Mun donne l'impression exacte de ces séances. Répondant à M. Jacquier, qui accep-

tait d'être comparé à Démosthène, pourvu qu'on le considérât à la période des cailloux, M. de Mun lui disait qu'une seule chose pouvait lui donner l'illusion de se trouver à cette période : c'était l'émotion de son auditoire qui lui rappelait les bruits de la grande mer.

Impossible et inutile d'analyser successivement ces trois discours : il suffit de les résumer en quelques lignes pour s'en faire une idée générale, en même temps que pour avoir une vue d'ensemble de tout ce qui s'est dit au congrès. « Qui sommes-nous? », disait en commençant M. de Mun. Nous sommes des catholiques de France, approuvés et soutenus par les libéraux de toutes les opinions, depuis le poète de la *Bonne Souffrance* et le directeur de la *Revue des Deux-Mondes,* jusqu'à votre député de Lyon, M. Aynard. Nous sommes, non pas des citoyens qui marchons à la conquête de la liberté, mais des citoyens qui réclamons, qui exigeons le maintien d'une liberté précieuse entre toutes, qui est inscrite dans nos lois, et ne peut nous être ravie qu'au mépris de toute justice. Notre cause est fondée sur le droit naturel, imprescriptible.

« Nos enfants sont à nous de par Dieu, a dit M. Jacquier. Quand Dieu met un berceau dans notre foyer, il nous impose des devoirs sacrés, mais il nous donne des droits inaliénables. Eh! quoi! nous sommes libres de donner à nos enfants les habits et la nourriture qu'il nous plaît, et nous ne le serions pas de leur donner nos croyances, notre foi, notre religion? allons donc! »

« Et ce droit qu'on dénie au père, ajoute M. Lerolle, on le donne à un professeur quelconque, indifférent au sort de l'enfant qui lui est confié! Un autre s'arrogerait le droit de pétrir cette chair, qui est la chair de notre chair, et le sang de notre sang! Qu'on nous prenne notre argent et le fruit de nos sueurs pour enrichir le sol natal; qu'on nous demande même les membres de nos fils pour en faire une barrière à l'envahisseur, nous les donnerons généreusement; mais l'âme de nos enfants, jamais! jamais! jamais! »

« On nous objecte les droits de l'État. Ces droits contestés par toute conscience droite, niés par les philosophes révolutionnaires eux-mêmes et par les libéraux de tous les temps, qui les a revendiqués? Les Jacobins de la Terreur, les Saint-Just et les Danton; et après eux, l'homme dont nos gouvernants passent leur vie à maudire le despotisme. Il avait du moins pour excuse le besoin de mettre l'ordre à la place de l'anarchie révolutionnaire, eux, n'ont aucune excuse; ils se font les pâles copistes d'un césarisme qu'ils flétrissent tous les jours! »

Une objection qui court en ce moment les rues, c'est que la liberté d'enseignement crée deux Frances. Mais quoi qu'on fasse, elles existeront toujours : « Où donc est l'unité morale que vous faites dans vos universités? Regardez à la Chambre ceux qui sortent de vos lycées : vous en avez sur tous les bancs. — Et qu'entend-on par unité morale? Veut-on dire par là que nous sommes tenus d'avoir, tous, les mêmes opinions politiques, philosophiques ou autres? Mais jamais tyran n'a affiché des exigences pareilles! » En tout cas, que peut-on reprocher à celle des deux Frances que nous représentons? Est-elle moins généreuse, moins patriote, moins dévouée que l'autre? A-t-elle moins de gloire dans les plis de sa robe quatorze fois séculaire? Est-ce chez nous que l'on trouve les agresseurs de l'ordre social?

Ce qu'on prétend attaquer surtout, c'est « *l'influence abusive et despotique du catholicisme sur l'âme de la jeunesse* ». Nous connaissons ce reproche : c'est en son nom que fut fait, en 1880, l'odieux attentat de l'article 7. Ces bons libérateurs d'âmes, qui ne veulent pas savoir qu'il n'y a jamais despotisme là où règne la vérité, n'ont rien trouvé de mieux, pour en affranchir les catholiques, que les hypocrisies et les violences d'une législation injuste.

Leur vraie objection, celle qu'ils n'avouent que dans leurs rares heures de sincérité, c'est la prospérité de notre

enseignement libre et « *la crise de l'Université* ». Le vrai motif de leurs rancunes, on peut le lire dans les trois derniers rapports du budget de l'Instruction publique, dans celui de 1897, en particulier, où l'on constate que les écoles officielles ont 84.000 élèves contre 97.000 dans les collèges libres.

Ce n'est point à l'Université, dit M. de Mun, qu'il faut attribuer le déchaînement de jalousie que les projets de loi imminents cherchent à satisfaire. L'Université a reconnu loyalement que son enseignement était quelque peu défectueux. Plusieurs de ses membres même en ont marqué le côté faible, qui est pour M. Bourgeois, l'insuffisance de l'éducation morale, pour M. Jaurès, l'absence de base doctrinale. Et ce n'est pas elle qui approuverait la suppression ou l'écrasement des écoles rivales, sentant bien que leur concurrence lui est très utile et qu'elle peut soutenir loyalement la lutte. Mais les politiciens s'en sont mêlés, une catégorie de politiciens, surtout, dont l'œuvre néfaste se poursuit dans l'ombre, depuis longtemps. Avec ceux-là, point d'entente ni de paix possible : ils sentent que l'Église catholique est leur seule ennemie redoutable et que la liberté d'enseignement fait sa principale force. Ils ne désarmeront donc pas tant qu'il restera debout sur le sol français une pierre de notre liberté.

M. Lerolle a fait toucher du doigt l'influence néfaste de la secte maçonnique, en lisant à la tribune des extraits du *Bulletin du Grand Orient de France,* qui excitent les Frères à la lutte liberticide et préparent de loin, sournoisement, les projets de loi déposés ensuite à la tribune française par les Levraud, les Rabier, les Poulain et consorts.

C'est donc contre la Franc-Maçonnerie que doivent tendre tous nos efforts, concluent les orateurs. Et ne nous faisons pas illusion : la partie est bien dangereuse, car nous avons laissé nos adversaires prendre en main tous les atouts. Mais ayons du courage, de l'énergie, et prions tout en agissant vivement. « Si nous voulons être libres, dit Montalembert,

nous le serons! » Et comme l'a dit magnifiquement M. Jacquier en terminant, « la parole qui monte au ciel n'en revient jamais vide. »

Le temps a marché depuis le congrès. Plaise à Dieu que tant de belles énergies ne s'exercent pas dans le vide, mais qu'elles trouvent dans tous les cœurs catholiques, sur tous les points du territoire, un écho généreux, et dans chacun de nous un apôtre qui seconde dans la mesure de sa foi, de ses moyens et de ses forces l'action partie de nos grands orateurs, de nos évêques et du comité central.

J. Cunnac.

Carcassonne.

ÉTUDE CRITIQUE SUR LA PASSION

DE SAINTE FOY ET DE SAINT CAPRAIS

Les deux saints martyrs d'Agen sont mentionnés, sainte Foy au 6 octobre, saint Caprais au 20 octobre, dans le martyrologe dit hiéronymien, qui, sous sa forme actuelle, est un remaniement d'un ancien martyrologe connu du pape saint Grégoire et de Cassiodore. Ce remaniement, fait à Auxerre vers l'an 600, a consisté dans la fusion d'un calendrier gallican dans le martyrologe primitif [2]. L'ancien martyrologe gallican qui a servi de base, pour les martyrs des Gaules, au compilateur d'Auxerre, fixait donc pour chacun des deux saints d'Agen un *dies natalis* (date du martyre) différent. D'après la tradition ancienne des Gaules, sainte Foy a subi le martyre le 6 octobre et saint Caprais le 20 octobre. L'usage liturgique, expression de cette vieille tradition, n'a pas changé : les fêtes de sainte Foy et de saint Caprais se célèbrent encore aujourd'hui, à la date fixée par le martyrologe d'Auxerre, pour le *dies natalis* de ces martyrs.

Que vaut, en présence d'un témoignage aussi formel et aussi probant, le récit contenu dans la *Passio S.S. Fidis, Caprasii, Primi et Feliciani martyrum* insérée dans le tome huitième d'octobre des *Acta Sanctorum?* Ce récit fait mourir les martyrs d'Agen « unius diei hora. » La réponse des Bollandistes n'est pas hésitante. Après Ghesquière, Van Hecke déclare : « Et certe in eo errabat Agennensis traditio, quod uno eodemque die S.S. Fidem et Caprasium martyrii palmam consecutos affirmaret; nam martyrologia intervallum inter utriusque passionem ponunt et ipsa narrationis series id omnino exigere videtur. » *Acta S.S. Octobris*, t. VIII (de Sancto Caprasio commentarius praevius, 9, *sub fin.*) Ainsi donc, le texte qui nous occupe, la *Passio S.S. Fidis* etc., est convaincu d'erreur en matière grave; on peut lui soupçonner des préoccupations tendancieuses; par suite, son témoignage doit être sérieusement discuté. En parlant de sainte Foy au 6 octobre, Ghesquière avait réservé une étude plus approfondie du sujet pour la notice sur saint Caprais au 20 octobre. Un de ses successeurs, Van Hecke a essayé d'exécuter cette promesse, mais sans succès.

Le présent travail est une contribution à l'étude de cet intéressant problème de notre hagiographie provinciale.

1. Cette étude est un des premiers travaux de notre *Conférence pratique d'ancienne histoire ecclésiastique* établie à la Faculté canonique de Théologie. Nous ne donnerons que des résultats, l'exposé des recherches faites demandant trop de place.

2. *Martyrologium hieronymianum*, edentibus J. B. de Rossi et L. Duchesne, dans les *Acta SS. novembris*, t. II, pars prior. Cf. *Analecta Bollandiana*, 1898.

RECENSION DES TEXTES.

Les textes dont nous disposons sont les suivants :

1° M = *Incipit passio magnorum atque inclytorum martyrum Caprasi et Fidis.* Bibliothèque de l'École de médecine de Montpellier. H, 152, fol. 231 v° — 23 r 7°. — (Dixième siècle.) Cette passion comprend un prologue, la passion de sainte Foy, un raccord, la passion de saint Caprais, enfin le récit, en deux parties, d'une translation de reliques. Le texte primitif de ce manuscrit a été fortement retouché par un correcteur. On compte jusqu'à 285 corrections après grattage ou additions interlinéaires et marginales.

2° P = *Pridie nonas octobris passio* etc. Bibl. Nat., lat. 5301, fol. 328 r° — 329 v°. — (Commencement du dixième siècle.) Division du texte identique à celle du précédent. La seconde partie de la translation de reliques fait défaut.

3° P^2 = *Incipit passio S. Fidis cum prologo.* Bibl. Nat., lat. 5288, fol. 13 r°. — (Fin du onzième siècle.) Texte complet comme celui de M.

4° G = *Passio S.S. Fidis* etc.. dans les *Acta S.S.* au 20 octobre.

5° G^2 = *Acta S. Fidis* dans les *Acta S.S.* au 6 octobre.

6° A ajouter les indications de manuscrits et les variantes données par les Bollandistes aux dates ci-dessus, particulièrement les variantes d'un manuscrit d'Utrecht = V et celles d'un manuscrit de Trèves = T.

CLASSEMENT DES MANUSCRITS.

Ces textes peuvent être rangés en trois groupes indépendants :

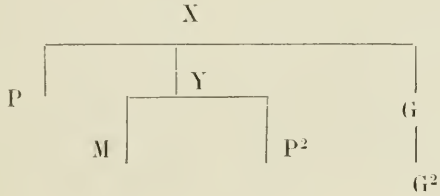
1° P, qui est aussi le plus ancien de nos manuscrits, présente un texte indépendant des autres. Cela se déduit de quelques bonnes leçons et de nombreuses mauvaises leçons qui, les unes et les autres, lui sont particulières. La brièveté relative de ce manuscrit porte à croire que nous avons là dans son ensemble et malgré de nombreuses altérations, l'état le plus ancien du texte.

2° Le second groupe comprend les deux manuscrits M et P^2 qui représentent pour nous l'époque moyenne de la tradition textuelle. M et P^2 sont étroitement apparentés. De nombreuses omissions de mots et quelques fautes de transcription dans P^2 n'empêchent pas de reconnaître, à une première lecture, que ce manuscrit donne un texte à peu près identique à celui de M. Quelques leçons meilleures de P^2 ne permettent pas de le faire dépendre de M. Mais on constate que quatre de ces leçons meilleures de P^2, *tamdiu*, *deterius*, *perficere*, *transcurrere* correspondent dans M à des grattages non suivis de correction *tam..*, *de.. erius*, *per....*, *trans...* Le correcteur du texte primitif de M a, par distraction, négligé d'effectuer les corrections à ces endroits, mais le texte qui le guidait dans sa révision indiquait les leçons exactes. N'est-il pas naturel d'admettre qu'un défaut d'attention analogue aura empêché le correcteur de remarquer trois leçons inexactes du texte primitif de M et de les corriger d'après le texte meilleur dont il se servait dans sa correction? De la sorte, on peut faire dépendre M et P^2 du texte qui a servi à la correction de M et négliger P^2, sauf pour les leçons indiquées.

3° Le troisième groupe comprend G et G^2. G^2 n'est qu'un extrait de G. Un arrangeur a pris dans la passion de sainte Foy et de saint Caprais (G)

tout ce qui concerne sainte Foy et en a formé un récit à part (G^2). Tout ce qui est dans l'extrait se retrouve dans le récit complet. La suite de notre travail nous montrera pourquoi la composition de cet extrait a été si facile. G est indépendant de P et de M. En effet, certaines fautes de P et de M ne se retrouvent pas dans G, qui de plus présente quelques leçons meilleures. Enfin, tandis que M et P contiennent à la suite de la passion un récit de translation de reliques, G s'arrête à la mort des martyrs. G présentant de nombreuses interpolations et étant donné par les *Acta S.S.*, nous noterons seulement quelques leçons qui paraîtront meilleures que celles des autres manuscrits.

Le *stemma codicum* serait donc le suivant :



RESTITUTION DU TEXTE.

Ce texte peut être divisé de la manière suivante : 1° Prologue, 2° Passion de sainte Foy, 3° Raccord des deux Passions, 4° Passion de saint Caprais, 5° Translation de reliques. Pour faciliter la critique de provenance, nous indiquons ci-dessous les rapprochements de textes auxquels nous a conduit l'étude des sources du récit.

1. Passio magnorum atque inclytorum martyrum Caprasii et Fidis magnam nobis hodie celebritatem praestat. Dum enim passionum eorum merita recolimus [1], inclinatur [2] potius sermo quam [3] dignis possit laudibus eorum gloriam [4] expediri.

De quorum gestis atque virtutibus aemula scilicet christianis cultibus antiquitas ipsa silere potius [5] quam ullis [6] titulorum [7] monumentis [8] voluit notitiae hominum aliqua exinde memoriae commendare [9]. Ego [10] pauca [11] de plurimis quae relatione gestorum [12] inveni [13] stylo titubante perstrinxi [14].

Nam unde primum [15] eius [16] assumam dictionis exordium, cum tantae mihi beatissimorum martyrum dignae [17] memoriae

De sancti ac beatissimi Vincentii martyris passione, triumphus eius aliqua dicere nos hortatur, sed verba frustrantur, et, in laudem inclyti martyris loquuturi, deserimur meditationum ingenio, non materia meritorum.

De cuius gestis atque virtutibus aemula scilicet christianis et irreligiosa ac profanis cultibus dedita, quantum intelligi datur, antiquitas silere magis voluit quam ullis titulorum [7] monumentis notitiae hominum atque memoriae id commendari. Pauca tamen de plurimis quae fidelium relatione comperimus, stylo et arte perstringimus.

Nam merita illius facilius agnoscimus quam sermonibus explicare, cum praesertim nos non debeamus explicare sermoni-

1. (Passio — recolimus) *sic V.* Dum sanctorum passiones et merita recolentes cupimus praedicare *M.* Magnorum atque inclytorum Caprasii et Fidis, dum eorum passionum merita revolventes *P.* — 2. inclinat *P*, excitatur *M.* — 3. quo *M.* — 4. eorum gloriam *om. P.* — 5. celere ocius *P.* — 6. multis *M.* — 7. *sic* omnes codices. — Le texte de Bosquet donne la leçon *tumulorum* qui ne semble pas pouvoir être maintenue. Cf. p. 184, note 1. — 8. monimentis *M.* — 9. memoriaeque mandare *M.* — 10. Ergo *M.* — 11. parva *M.* — 12. eorumdem *add M.* — 13. invenimus *M.* — 14. (stylo-titubante) *sic P, G;* (in enarrando perstringamus) *M.* — 15. primitus *M.* — 16. *om. M.* — 17. *om. P.*

laudes existant[1]? Nam[2] mihi si[3] doctorum[4] suppeditaret auctoritas, aut[5] illa antiqua poetarum pompa succederet, tantum laudis tramitem nec explere poteram nec conari. Nam merita Caprasii et Fidis martyrum[6] facilius possunt virtutibus agnosci quam sermonibus[7] expediri. Sed quia[8] ardentioris[9] ingenii fecunditate[10] minime[11] praecellimus[12]-...(13)... hoc est et si a laudibus sanctorum linguae officio minime famulante cessamus, voluntate[14] tamen fidei devotioni[15] servimus.

Hanc ergo beatae passionis causam aggressi[16], pro honore gestorum, ut copia muneris deitatis[17] permiserit, pauca de plurimis, verba vertendo quae carptim in paginis calamo insignita testantur[18], ponere curabimus, illa utique fide et devotione[19] qua ad nos martyrii ordo pervenit. Nam per succedentium relationem[20], rei gestae memoriam nondum intercepit oblivio, et si pro martyribus singulis, loca singula quae eos[21] possident vel singulae civitates insignes habentur, nec immerito, quia pro Domino Iesu Christo animas suas tradiderunt.

bus nisi quae probantur cohaerere virtutibus. Coeptam ergo passionis historiam in quantum a Domino fandi copia suggeritur, exequamur, quia laudare inclyti mirandique martyris Vincentii gesta ipsius carptim magnis clamoribus insignita protestantur. Tentus itaque in Agennensi territorio etc. Prologue de la *Passio sancti Vincentii martyris Christi, qui passus est in provincia Galliarum, in pago Agenensi, in castro Pociaco, V Idus Iunii.* Dans Bosquet, *Ecclesiae Gallicanae historiarum*. t. I, pars 2, p. 171.

Sanctorum passionem martyrum qui Agaunum glorioso sanguine inlustrant, pro honore gestorum stylo explicamus, ea utique fide qua ad nos martyrii ordo pervenit. Nam per succedentium relationem, rei gestae memoriam nondum intercepit oblivio; et si pro martyribus singulis loca singula quae eos possident, vel singulae urbes insignes habentur, nec immerito, quia pro Deo summo pretiosas animas fuderunt, etc. Prologue de la *Passio Agaunensium martyrum*. Dans Ruinart. *Acta martyrum selecta et sincera*. ed. 1689. p. 290.

2. Sancta *igitur* Fides Aginnensium[22] civitatis oriunda fuit, ex parentibus nobilibus et splendidissimis procreata, alumna loci[23] ipsius iure[24] nascendi, sed facta est patrona iure[25] moriendi. Nobilis[26] veterum generosa stirpe parentum, sed facta est Christi[27] munere nobilior, quia[28] stola[29] virginitatis candida[30] induta fulgens et fide in[31] Domino Iesu Christo[32], in[33] odorem[34] bonae suavitatis[35], prima in civitate Aginnensi[36] decus et exemplum magni martyrii, coronam[37] passionis assumpsit. Vitam temporalem perdere voluit ut possideret aeternam, quia[38] a cunabulis Dominum Iesum Christum dilexit et suum dixit esse auctorem. Iuvenis quidem fuisse dicitur[39] passionis tempore aetate, sed sensu et opere senex[40] apparuit. Pulchra erat facie, sed pulchrior mente. Cum[41] iudex iuxta morem solitum[42] ibidem[43] advenisset ut aut[44] sacrilegis beneficium[45] aliquod favoris promitteret, aut Christianis si invenirentur vim[46] persecutionis inferret, praeses cuius nomen nostra sollicitudo non potuit invenire[47], ingressus est civitatem et continuo beatissimam Fidem arcessiri[48] iussit et suis conspectibus duci praecepit[49]. Cum autem beata Fides a ministris iniquis duceretur, oravit ad

1. (cum-existant) *sic P, G;* (cum tanta et tam beatissimorum martyrum invincibilis fortitudo memoriis laudum digna existat) *M.* — 2. Non *P.* — 3. sed *P.* — 4. eorum non *M.* — 5. si etiam *M.* — 6. *om. M.* — 7. laudibus *P.* — 8. quamquam *M.* — 9. aridioris *P.* — 10. in fecunditate *M.* — 11. *om. M;* minima *P.* — 12. percellimus *P.* percellimur *M.* — 13. exclusit mentis devotio *M*; excussae nos mentis devotio a cordis intima re satagit exempli ostensio *P.* — 14. voluntati *M.* — 15. devotionisque *M.* — 16. *sic G. om. M, P.* — 17. muneris deitatis *om. M.* — 18. (verba — testantur) = verba vertendo in paginis calamus insignire destinatur *M* = verba castis paginarum carptim in paginis insignia testentur *P* = quae carptim in paginis calamo insignita tenentur, (ponere curabimus *om. M, P*) *G.* — 19. illam utique ob fidem et devotionem *M.* — 20. relationes *M.* relatione *P.* — 21. *om. P.* 22. Aggenensium *M.* — 23. locis *P.* — 24. *om. P.* — 25. in re *P.* — 26. quoque ac *add M.* — 27. *om. P.* — 28. quae *M.* — 29. solum *M.* — 30. candiditate *M.* — 31. *om. M.* — 32. Domini Iesu Christi *M.* — 33. et *M.* — 34. odore *M.* — 35. sed *add. P.* — 36. Aggenensi *M.* — 37. coronamque *M.* — 38. quae *M.* — 39. fuisse dicitur *P, M* = erat *G. G*2. — 40. senis *M.* — 41. Et cum *M.* — 42. iuxta solito *P.* — 43. *om. P.* — 44. ut aut *sic P*, ut qui *P*2. qui ut *M.* — 45. beneficio *P.* — 46. vi *P.* — 47. (cuius-invenire) *sic M, P*2 nomine Dacianus *P.* — 48. *sic P, P*2: accersiri *M.* — 49. *sic P. G; om. M.*

Dominum dicens : *Domine Iesu Christe qui tuis semper in omnibus adiuvas, adesto nunc mihi famulae tuae et praebe ori meo sermonem acceptabilem quem*[1] *in conspectu tyranni huius respondeam.* Et armavit se scuto inexpugnabili, fronte[2], ore pectoreque vexillum sanctae crucis depingens et ita roboratissimo[3] animo perrexit. — Cum autem adstaret coram praeside, blando sermone ait ad eam : *Quod est vocabulum nominis tui?* Sancta Fides nullo metu territa respondit : *Fides vocor.* Praeses dixit : *Qui est cultus fidei tuae?* Beata Fides respondit[4] : *Ab exordio iuventutis christiana sum et Domino Iesu Christo devotissima mente servio.* Praeses dixit : *Accipe consilium pulchritudini et iuventuti*[5] *tuae necessarium*[6]. *Cessa ab hac confessione et sacratissimae Dianae sacrifica*[7], *quia ipsa est sexui vestro consimilis et multis te muneribus faciam ditiorem*[8]. Tunc[9] sancta Fides Spiritu Sancto repleta dixit : *A paterna traditione*[10] *cognovi quia omnes dii gentium daemonia sunt*[11] *et tu mihi suadere vis ut eis sacrificare debeam?* Praeses vero, hoc audito, ira commotus, ait ad eam : *Et quia*[12] *deos nostros*[13] *daemonia dicere*[14] *praesumpsisti, aut sacrifica diis, aut diversis te faciam*[15] *interire tormentis.* Sed sancta Fides decus magnum martyrio decorata[16], has audiens minas, desiderans a terrena vita[17] ad supernam migrare gloriam, in hanc vociferationem[18] prorupit dicens : *Ego enim pro nomine Domini mei Iesu Christi, non solum pati diversa sum parata tormenta, sed mortem in eius confessione subire desidero*[19]. Tunc praeses magis furore succensus iussit satellitibus suis[20] ut sanctam Fidem inferrent in lectum aereum[21], et illam[22] superpositam[23] per quatuor partes extendi, ignemque supponi praecepit, ut tenera membra tam crudeli disrumperentur supplicio. Cuncti itaque[24] adstantes populi, hoc videntes[25], una voce clamaverunt dicentes : O impietas et iniusta iudicia[26]! Innocens et Dei cultrix et primae dignitatis honore praefulgens, cur absque ullo facinore[27], gravissimis[28] suppliciis mancipatur? Multi enim sunt quorum ignoramus nomina qui illam[29] videntes constantiam sanctae Fidis crediderunt in Domino Iesu Christo et gloriosam sunt coronam martyrii consecuti.

3. Eodem[30] tempore, cum haec agerentur, a Deo electus sanctus Caprasius, persecutione sacrilegi praesidis[31] saeviente[32], (ut) cuncti illius terrae Christicolae, per loca... evadens[33], profugus[34] oberrabat. Quae[35] universa[36] egregius Dei cultor sollicita indagatione[37] perquirens, sub rupe[38] quadam non longe a civitate, a parte septentrionis posita, festinus pervenit, ibique dum stupefactus[39] cuncta quae ibi gerebantur[40] secreta cogitatione diligenter rimaretur[41], vidit sanctam Fidem impiorum immanitate[42] torqueri. Elevatis igitur oculis, intuens[43] in caelum, orationem Domino[44] profusis precibus effundebat, ut famulam suam sanctam Fidem in praesenti certamine faceret esse victricem. Rursusque athleta[45] Christi, elevatis oculis, caelum tota mentis aviditate prospexit et iterum

1. quod *P.* — 2. fronti *P.* — 3. roboratissima *P.* — 4. (Fides vocor — respondit) *om. P.* — 5. pulchritudinis et iuventutis *P.* — 6. et *add P.* — 7. *sic G*, sacrificare stude *M;* stude *om. P.* — 8. decoram *M.* — 9. Sed *P.* — 10. A parte traditionis *P.* — 11. *om. P.* — 12. Et qui *P.* — 13. diis nostris *P.* — 14. dici *P.* — 15. facio *M.* — 16. decus magnum martyrum *M.* — 17. *sic P;* desiderans aeternam vitam atque *M.* — 18. in hac vociferatione *P.* — 19. *sic G;* non solum non sacrificabo diis tuis, sed etiam pati diversa sum parata quae intuleris supplicia *M;* non solum pati sed diversis sum parata impendi tormentis *P.* — 20. *om. M.* — 21. *sic. P, G;* S. Fidei inferrent lectulum aereum *M.* — 22. *om. P.* — 23. superposita *P.* — 24. *om. P.* — 25. hoc videntes *om. M.* — 26. et *om. M, add.* Iniusta sunt tua iudicia *M.* — 27. cur cum unquam non solum non fecerit, verum etiam nec locuta fuerit ullum facinus *M.* — 28. *Om. M.* — 29. in illa die *M.* — 30. Eo namque *M.* — 31. *sic. G;* sacrilegii *P, om.* praesidis. — 32. persecutionis atrocitate saeviente, cuncta per loca profugus oberrabat *M.* — 33. evadencia *P.* — 34. huius *P.* — 35. Qui *M.* — 36. tamquam *add. M.* — 37. dilectione *M.* — 38. ad rupem quamdam... positam *M.* — 39. et *add M.* — 40. (quae — gerebantur *om. P, add.* atque universa. — 41. rimatus subsisteret *M.* — 42. *sic G;* immensitate *P;* impia poenarum immensitate. *M.* — 43. Elevans igitur oculos et aspiciens *M.* — 44. ad Dominum *M.* — 45. Rursus adleta *M.*

humi[1] prostratus, petebat a Domino[2] ut ei caelestem ostenderet virtutem. Namque, ubi de oratione surrexit[3], vidit super sanctam Fidem coronam universis lucentibus et coruscantibus gemmis et caelestibus[4] margaritis ornatam, et columbam de nubibus descendentem super caput sanctae Fidis se[5] intulisse atque ipsam beatam martyrem niveo splendidoque[6] habitu decoratam, immensoque[7] luminis splendore fulgentem, iam securam palmam[8] triumphi et bravium salutis fuisse victoria[9] consecutam[10]. At ubi cunctam[11] mirabilem[12] Dei virtutem suis aspectibus manifeste[13] vidisset, gaudiis aeternitatis exultans[14], sanctus Caprasius securus non imparis meriti[15] gloriam subiturus[16], rupem sub qua habitabat[17] dextera sua percussit et continuo inde fons aquae emanavit quae usque in hodiernum diem[18] indeficienter decurrit[19], et tantam[20] virtus[21] Dei ibidem advenientibus salutem praestare dignatur, ut qui fideliter de hac[22] rupe aquam haurierit[23], quocumque taedio detentus fuerit, sancti martyris merito consequetur medicinam. Sanctus vero Caprasius[24] hilaris[25], acer intrepidusque[26], cunctis ignorantibus, ad[27] locum martyrii ubi sancta Fides ad patibulum comprehensa tenebatur, improvisus advenit.

4. Quem[28] impius tyrannus statim[29] suis aspectibus statui iussit. Ille vero[30] intrepidus coram praeside stetit. Praeses vero[31] ei[32] nomen, patriam[33] genusque requirit[34]. Cui beatus Caprasius respondit dicens : *Inprimis*[35], *quod praeclarum est, Christianus sum et regeneratus in baptismo a sacerdote, confirmato*[36] *nomine Caprasius nuncupor*. Praeses igitur[37], volens[38] blanditiis eum suadere ait[39] : *Video te decorum*[40] *juvenem*[41]; *si susceperis sermones meos, poteris in palatio Principum*[42] *primus vocari, et amicitiam*[43] *Principis et multa consequi praedia*. Tunc[44] sanctus Caprasius caelestibus virtutibus[45] admonitus ait : *In illius desidero habitare palatio quem a baptismo dilexi et redemptorem omnium in se credentium*[46] *esse cognovi*. Praeses dixit : *Ita*[47] *tecum*[48] *remissius volo agere, quousque recipias promissionem iam dictam vel*[49] *praedia*. Sanctus Caprasius dixit : *Ab illo credo consequi indeficientia praedia qui est fidelis in verbis suis et sanctus in omnibus operibus suis*. Praeses autem, ut vidit immutabilem mentem eius et sermonem ait suis[50] : *Vereor cum homine isto diutius sermonibus decertare, ne ab*[51] *eo deterius*[52] *fatigatus*[53] *vincar*. Tunc iubet[54] ministris eum assumi et sine ulla pietate carnes eius laniari. Cumque hoc factum fuisset, fortiter poenas[55] toleravit. Videntibus[56] universis qui aderant quorum[57] tormentorum generibus cruciabatur iuventus, nimius[58] luctus omnes[59] invasit et oculos suos rigabant lacrymis dicentes : O impietas et inaudita iudicia[60]! quia erat beatus martyr Caprasius amabilis

1. humo *P*. — 2. ad Dominum *P*. — 3. (Namque — surrexit) *om. P. add.* Tunc. — 4. et inenarrabilibus *add. M.* — 5. *om. P.* — 6. et splendidissimo *M.* — 7. immenso *P;* immensique *M.* — 8. secura palma *P.* — 9. victoriae *P.* — 10. (fulgentem — consecutam) = fulgentem, immo iam securam fore palmam triumphi, bravium salutis mox cum victoria consecuturam *M.* — 11. *om. M.* — 12. ammirabilem *M.* — 13. manifestam *M.* — 14. enitans, tunc *P;* exultans, in Christo admodum est gavisus. Tunc *add. M.* — 15. meritis *P.* — 16. (securus — subiturus) *sic T;* securus de obtinenda victoria non imparis meritis gloriam subiturus *M.* — 17. *sic P, G;* stabat *M.* — 18. in hodierna die *P.* — 19. currit *M.* — 20. tanta *P*: tamen *M.* — 21. virtutis *P.* — 22. eadem *M.* — 23. hauserit *M.* — 24. (sanctus — Caprasius) *om. P.* — 25. et *add. M.* — 26. necnon et intrepidus *M.* — 27. *om. P.* — 28. ilico *add. M.* — 29. stantem *M.* — 30. quamquam esset diris (apparitoribus stipatus) *P*2; (... aritoribus fe... patus) *M.* — 31. Et praeses *P.* — 32. eius *M.* — 33. quoque unde esset *add. M.* — 34. *sic G;* perquirebat *P;* perquirens uti taceret (ut ediceret *P*2) eum compellere coepit *add. M.* — 35. enim *add. M.* — 36. (regeneratus — confirmato) *sic T, P;* regeneratus baptismo salutari sacerdotis et iam consecratione confirmatus *M.* — 37. vero *P.* — 38. voluit *P.* — 39. sic est exorsus *M.* — 40. decorum *G;* decorissimum *P*: decoratissimum *M.* — 41. *sic P, G;* virum *M.* — 42. *sic M, G; om. P.* — 43. amicitias *M.* — 44. Sed *P.* — 45. *sic G;* mirabilibus *P, M.* — 46. credentibus *P.* — 47. Item *P.* — 48. remissius tamdiu *om. P, G;* ut dixi *add. M.* — 49. ut *P.* — 50. ad socios suos *M.* — 51. certare *P.* — 52. diutius *P.* — 53. *om. M.* — 54. a *add. M.* — 55. invictus *add. M.* — 56. autem *add. M.* — 57. quod tot *M.* — 58. ominibus *P.* — 59. *om. P.* — 60. O impietas inaudita et cunctis hominibus execranda! Talia namque cuncti qui aderant conclamabant *add. M.*

omnibus[1], speciali[2] decore[3] valde angelicum habens vultum. Sed cum nulla vi[4], nullis[5] argumentis, neque blanditiis, neque terroribus[6] flectere[7] gloriosissimi martyris animum[8] praevaleret, duci eum ad delubrum praecepit.

Et geminatam passionis gloriam[9] una[10] cum beatissima martyre Fide, consummatione certaminis, amputatis utrorumque[11] capitibus, martyrii[12] gloria[13] coronavit: ut[14] quorum fuit pulchra, venerabilis atque Deo placens in seculo[15] vita, esset pulchrior et immarcescibilis in martyrii societate felicitas. Dignum[16] felicemque Aginuensium[17] urbis locum computamus[18] qui originem[19] martyrum et gloriosam certamine[20] meruit habere sepulturam. De quorum martyrum passione pridie nonas octobris, nos gaudere et inlustrare voluit qui gloriatur in Sanctis suis Dominus Iesus Christus cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen.

5. Eo[21] tempore, in loco[22] martyrii sui, propter terrorem gentilium[23], corpus[24] humare[25] metuentibus christianis, non dignam sepulturam accepit[26], ut venerandas sibi[27] sanctasque reliquias[28] non tam sepelire[29] quam condere[30] viderentur[31], donec sanctus Dulcidius episcopatum Aginnensium[32] urbis indeptus est[33] et statim ad hoc operam dedit ut[34] pulchram basilicam ad recondendum sancti martyris corpus[35] fabricaret, quam[36] divino auxilio[37] adiutus, celeri tempore construxit. Qui cum de officio[38] venerandi ac transferendi illuc martyris[39] reliquias dubitaret, non pro sua incredulitate, sed pro ipsius[40] honore, et sepulcrum tantae magnitudinis nec aperire praesumeret nec movere, ne aliqua diminutione membrorum iniuriam sanctis reliquiis[41] inferret[42], diu ergo ista in se revolvens[43], id tamen per quietem somni sensit ne infideliter negligeret quod fideliter credidisset, sed magis hoc quod[44] desiderabat[45] martyribus proficeret ad honorem et credentibus ad salutem. Statimque monitus et suorum monachorum et multorum inito[46] consilio, ad locum venerabilis sepulturae, multis secum comitantibus, beatus Dulcidius advenit[47]. Quorum[48] consilio adiutus, ad effectum usque perduxit. Eorum

Nam paucis id temporis christianis, ipsisque, propter furorem gentilium, sancti viri corpus humare metuentibus, duae tantum mulierculae quam maxime in proximo loco... beati viri corpus... condiderunt: ut venerandas sibi sanctasque reliquias, non tam sepelire quam abscondere viderentur... Mansit aliquamdiu sub vili caespite... donec sanctus Hilarius, sanctas veritus commovere reliquias... basiliculam etiam admodum parvulam ad locum tantum orationis adiecit... Sanctus Silvius episcopatum supradictae urbis indeptus, pulchram et speciosam basilicam magnis sumtibus parans ad venerandi martyris transferendas reliquias, ante consummationem coepti operis recessit a seculo... S. Exsuperius basilicam quam decessor suus fideliter inchoaverat, instantissime consummavit et feliciter dedicavit. Qui cum transferre illuc sancti martyris reliquias, non pro sua incredulitate, sed pro ipsius honore dubitaret, admonitus per quietem est, ne infideliter negligeret quod fideliter credidisset, nullam fieri vel diminutione cinerum, vel commotione membrorum spiritibus injuriam: quia manifesta res esset hoc martyribus proficere ad honorem, quod profuisset credentibus ad salutem. Statimque tali vi-

1. Deo et hominibus *M.* — 2. specialis *P;* speciali *G;* spetiosus *M.* — 3. *sic G. om.* alii codices. — 4. nulla vi *sic P.* — 5. omnis *P;* nullis iurium *M.* — 6. neque etiam terrorum minis *M.* — 7. flecteri *P;* flecti *M.* — 8. animus *M.* — 9. geminata passione gloria *M.* — 10, 11, 12. *om. P.* — 13. gloriam *P.* — 14. scilicet *add. M.* — 15. in seculo *om. P.* — 16. ergo *add. M.* — 17. Aggenensium *M.* — 18. computemus *M.* — 19. origine *P.* — 20. gloriosa certamina *P.* — (Nous désignons par *M* [1] le texte primitif du manuscrit *M*, dont le texte actuel est le résultat de corrections et d'additions. Nous soulignons les leçons de *M* et *P* [2] qui ont été mises intentionnellement au pluriel, tandis qu'elles sont au singulier dans *P* et *M* [1].) — 21. Eodem *M.* — 22. locum *P.* — 23. *sanctorum add. M.* — 24. *corpora M.* corpore *M* [1], ut corpus *P.* — 25. *sic M* [1]; *humanda M;* humaretur *P.* — 26. *sic P, M* [1]; *acceperunt* adeo *M.* — 27. *Sic M;* ibi *P.* — 28. pluri fideles *add. M;* populi fideles *add. P* [2]. — 29. sepelire *M* [1]; sepelirent *M.* — 30. conderent *M.* — 31. *om. M.* — 32. Aggenensium *M;* Agenensis *P.* 33. qui revera episcopatus dignitate suscepta *add. M.* — 34. ad hanc operam redit *P;* ad hanc operationem se dedit *M.* — 35. *sic P*; *sanctorum martyrum corpora M.* — 36. quod *P.* — 37. eius meritis *P.* — 38. de officio *om. P.* — 39. *martyrum M.* — 40. *ipsorum M.* — 41. *om. M.* — 42. non audens quod optabat per... (perficere *P* [2]) non parientem post (non parvum tempus *P* [2]) passus est trans... (transcurrere *P* [2]) *M.* — 43. apud se praevolvens *M.* — 44, 45. *om P.* — 46. firmatus *M.* — 47. constiterunt *P*, Cupiens quo ad commovendas sanctas reliquias una esset omnium concordia et voluntas, ut manus perficiendo operi adponere sunt conati *add. M.* — 48. (Quorum — Amen) = texte des Bollandistes d'après *T* et *V*. Le texte de *M* et *P* est dérangé et corrompu.

autem votis caetera plebs concordans reliquias de loco ignobili erigunt et in locum sacrum statuunt. Cuius meritis ad salutem omnia innumera caelitus patrantur miracula, praestante Domino nostro Iesu Christo, qui vivit et regnat etc.

sione firmatus, religiosis imperatoribus precem detulit, ac sine mora ulla quod tam pie poposcerat impetravit, ut translatas ad basilicam omni studio praeparatam sancti viri reliquias, non tam temeraria violaret audacia, quam ambitiosius veneranlis coleret obsequela. Ruinart. *Acta sincera, Passio sancti Saturnini Tolosani episcopi et martyris*, p. 112.

Suite de la translation d'après *M*. Mox universos christianos[1] infestus circumstetit horror, ob stuporem[2] animi, tandem vox omnium faucibus haesit. Cuncti igitur circumstantes populi utriusque sexus una cum sacerdotibus flexis[3] genibus in oratione continuo prosternuntur. At ubi vero Dulcidius episcopus de oratione surrexit, admota manu ad movendam gloriosissimi martyris[4] sepulturam, manu propria eam levavit. Mirabile dictu! Eiusdem sepulturae machina cum tanta velocitate et alacritate ad basilicae complacitum sibi locum pervenit, ut viri strenui qui ad tollendum[5] praedicti[6] (sancti corpus)[7] fuerant destinati, potius[8] sequi quam tollere viderentur. Ibi namque tam pulcherrime ac digne tumulatur[9], ut de reliquo beneficii sui, gratiam nulli se[10] postulantium concedere abnegaret[11]. Ille denique prioris sepulturae locus exceptione effusi sanguinis[12] (eius), sanctificationis gloriam promeruit. Iste donatus pretiosi corporis[13] praesentia gloriatur. Tantum autem idem beneficii et meriti locus meruit sepulturae ut a quocumque fuerit[14] fideliter[15] invocatus[16], promptus intercessor assistat[17] apud Dominum Iesum Christum cui gloria, etc.

CRITIQUE DE PROVENANCE.

I

Ce texte est manifestement composite et a été formé par des apports successifs. Un arrangeur trouvant des Passions distinctes de sainte Foy et de saint Caprais aura voulu les fondre ensemble, afin d'avoir un récit unique et plus impressionnant, à son gré. Il serait plus exact de parler d'une juxtaposition que d'une fusion. 1° En premier lieu, la Passion ancienne de sainte Foy se laisse discerner et isoler. (Cf. § 2 de notre texte). La fin de ce morceau est particulièrement révélatrice. « Multi enim sunt, *quorum ignoramus nomina* qui illam videntes constantiam Sanctae Fidis crediderunt in Domino Iesu Christo et gloriosam sunt coronam martyrii consecuti ». Cette phrase semble bien une conclusion et est, en tout cas, en contradiction avec le fait prétendu du martyre de saint Caprais, le même jour. Constatons que le témoignage de ce texte est conforme à celui de l'ancien martyrologe. 2° En second lieu, on peut discerner dans la *Passio S. S. Fidis* etc., l'ancienne Passion de saint Caprais. Elle forme le § 4 de notre texte. Ce morceau est dans le même style que la Passion de sainte Foy et se distingue de tout le reste de la composition. On peut montrer que cette Passion a été d'abord isolée et distincte : c'est exclusivement à cette Passion de saint Caprais que se rattachait primitivement le récit de la translation de reliques faite par saint Dulcide. Nous en avons comme preuves, d'abord le manuscrit de Paris du commencement du dixième siècle. Ce ma-

1. Mox universus christianus consensit in secula seculorum. Amen *P*. — 2. necnon *add. M*. — 3. fixis *M*. — 4. *sic M*[1]; *gloriosissimorum martyrum M*. — 5. tollendo *M*[1]; *tollenda M*. — 6. *sic M*[1]; *praedicta M*. — 7. *sanctorum corpora* addition interlinéaire dans *M*. — 8. *illa add. M*. — 9. *sic M*[1]; *tumulantur M*. — 10. (sui — se) sic *P*[2]; (sui gratia nullus) *M*. — 11. *sic M*; *abnegarent P*[2]. — 12. *martyrum beatorum* addition interlinéaire, à la place d'un grattage (eius?). — 13. *sic M*[1]; *pretiosorum corporum M*. — 14. *sic M*[1]; *fuerint* ibidem *M*. — 15. *idem sancti, add. M*. — 16. *sic M*[1]; invocati *M*. — 17. (promptus — assistat) *sic M*[1]; *prompti intercessores assistant M*. —

nuscrit ne donne pour objet à la translation faite par saint Dulcide que le transport des reliques de saint Caprais : dans ce morceau, les sujets caractéristiques sont au masculin singulier et les verbes correspondants au singulier. Ce n'est qu'après la juxtaposition des deux Passions qu'on a songé à donner à sainte Foy une place dans le récit de la translation de saint Caprais, en ajoutant au récit le nom de la sainte, et en mettant aux passages caractéristiques le pluriel à la place du singulier. Ce travail, nous le surprenons sur le fait dans le manuscrit de Montpellier. Le texte primitif de ce manuscrit reproduisait avec des variantes le manuscrit de Paris du dixième siècle : il n'était question que de la translation de saint Caprais. Des grattages et des surcharges interlinéaires ou marginales ont permis à sainte Foy d'entrer en part de la pieuse action qui a illustré le nom de Dulcide. Les manuscrits d'époque plus tardive, — les seuls qui, à notre connaissance, avaient été publiés jusqu'ici entièrement, — ont unanimement mentionné la translation commune des reliques des deux martyrs, dans une même église, consacrée à sainte Foy disent le plus grand nombre des manuscrits. — Ainsi se posait devant les hagiographes un problème inextricable. Grégoire de Tours (*Hist. Franc.*, VI. 12) parle d'une église consacrée au seul saint Caprais à Agen et déjà ancienne, à la date de 581. Les deux récits que nous possédons du transfert opéré, au neuvième siècle, des reliques de sainte Foy, d'Agen à Conques, mentionnent une église de saint Caprais dans l'intérieur de la ville, et une de sainte Foy dans un faubourg, la translation des deux corps saints étant toujours attribuée à saint Dulcide. Cette dernière affirmation, en ce qui concerne la translation de sainte Foy par saint Dulcide et non par un autre, est peut-être exacte; mais les textes que nous venons d'étudier ne nous permettent pas d'en donner la preuve. — Ce qui ressort des deux précédentes observations c'est : 1° l'existence de deux anciennes Passions, l'une de sainte Foy, l'autre de saint Caprais (celle-ci suivie d'un récit de translation effectuée par saint Dulcide), qui ont été juxtaposées dans un récit unique; 2° l'absence de toute valeur historique du prologue (§ 1) et du raccord des deux Passions (§ 3).

II

On pourrait montrer directement le bien fondé de cette seconde conclusion indirecte, à l'aide de la critique interne, par l'analyse des circonstances du récit destiné à raccorder les deux Passions. Mais pareil procédé est toujours délicat et particulièrement périlleux quand il s'agit de faits extraordinaires ou miraculeux. L'étude des sources, qui nous permet de saisir dans le moment même de leur formation les récits dont la valeur historique est à déterminer, est beaucoup plus satisfaisante pour l'esprit.

Or l'étude des sources nous apprend que le prologue (§ 1) est un plagiat double : plagiat du prologue de la Passion de saint Vincent d'Agenais; plagiat du prologue des martyrs d'Agaune ou de la légion thébaine. Ce qui appartient proprement à l'arrangeur, — à moins qu'il ne l'ait aussi volée à un autre — c'est une déclaration de modestie et même d'insuffisance, comme il s'en trouve chez tous les écrivains obscurs, qui exaltent leur sujet aux dépens de leur personne. Puisque la Passion de sainte Foy n'avait pas de prologue et que celle de saint Vincent en avait un, il était naturel, suivant les idées du temps, qu'une communauté de biens s'établit entre les deux saints. Et si saint Vincent d'Agenais avait été tenté de se

plaindre, n'aurait-on pas pu lui objecter, que dans le prologue même de sa Passion, se trouve une dépouille du prologue de saint Vincent de Saragosse [1]? Le second plagiat dont est fait notre prologue est plus significatif, puisqu'il nous révèle toutes les visées de l'arrangeur, et, l'on oserait dire, sa psychologie. La *Passio Agaunensium martyrum* était regardée comme un des monuments martyrologiques les plus importants des Gaules. Qu'étaient des martyrs isolés comme sainte Foy et saint Caprais à côté de la masse imposante des martyrs de la légion thébaine! La similitude des noms (Agaunenses, Aginnenses martyres) rendait un rapprochement possible et désirable, sans même parler d'une mauvaise lecture, dans un esprit pauvre et peu scrupuleux en fait de fidélité historique. Aginnum devait avoir son groupe de saints martyrs, comme Agaunum. Notre auteur nous fait une demi-confidence dans son prologue : « pauca de plurimis, verba vertendo *quae carptim in paginis calamo insignita testantur.* » Et aussitôt, pour tenir parole, il reproduit le prologue de la Passion écrite par saint Eucher. Le parti pris de l'auteur de réunir dans un récit unique les Passions de sainte Foy et de saint Caprais est donc manifeste; et ce parti pris nous paraît avoir une origine si artificielle qu'on n'a pas de peine à opter entre cette pauvre invention et l'antique tradition enregistrée par le martyrologe d'Auxerre [2].

Nous avons vu le plan. Que vaut l'exécution du raccord? Quelques rapprochements de textes nous permettent de constater que l'arrangeur, tout en travaillant avec une certaine liberté, a eu les yeux sur le récit de saint Eucher.

Quanta reverentia excolendus est sacer ille Agaunensium locus, in quo tot pro Christo martyrum millia ferro caesa referuntur?... Sanctorum passionem martyrum qui Agaunum inlustrant...	Dignum felicemque Aginnensium urbis locum computamus, qui originem martyrum et gloriosam certamine meruit habere sepulturam. De quorum passione... nos gaudere et inlustrare voluit etc.

C'est l'idée directrice de l'auteur qui revient ainsi à la conclusion de l'œuvre. Comment cette idée a-t-elle ordonné le récit destiné à raccorder les deux Passions? D'une manière assez libre. On suit cependant l'influence du texte de saint Eucher. Saint Caprais assistant de son rocher au martyre de sainte Foy a un rôle analogue à celui des soldats qui voient décapiter leurs compagnons :

1. De cuius gestis atque virtutibus aemula scilicet christianis et irreligiosa ac profanis cultibus dedita, quantum intelligi datur, antiquitas, silere magis voluit quam ullis *tumulorum* monumentis notitiae hominum atque memoriae id commendari. *Prologus Passionis S. Vincentii*, dans Bosquet *loc. cit.*	Probabile satis est ad gloriam Vincentii martyris quod de scriptis passionis ipsius gestis *titulum* invidit inimicus. Unde reddimus plena fide relationem gestorum, quae litterarum apicibus annotari iudex non immerito noluit, quia victum se erudiebat audiri. Naturalis siquidem providentia est male errantium, auferre de medio testimonium probitatis. Sed quoniam nobilem martyris triumphum notitiae fidelium tradere etc. *Passio S. Vincentii Levitae* dans Ruinart, *Acta sincera* p. 389.

Il résulte de ce rapprochement de textes que la leçon *tumulorum* dans Bosquet doit être remplacée par *titulorum*, leçon donnée par tous les manuscrits de la *Passio SS. Fidis*, etc. La leçon *tumulorum* ne s'accorde d'ailleurs pas avec le contexte.

2. On peut montrer que le prologue de la *Passio SS. Fidis* etc. est un double plagiat. Une phrase de ce prologue contient la preuve que le prologue de saint Vincent et celui des martyrs d'Agaune ont été fondus en un. Pour montrer la fusion de ces deux prologues.

Reliqua vero se multitudo militum mutuo sermone instigabat ut in tam praeclaro opere persisterent... Flagrabat enim iam tunc in beatissimis viris martyrii gloriosus ardor....

Orationem Domino (Caprasius) effundebat ut famulam suam sanctam Fidem in praesenti certamine faceret esse victricem... gaudiis aeternitatis exultans... sanctus vero Caprasius hilaris, acer intrepidusque ad locum... advenit.

L'embarras de l'auteur est visible lorsqu'il fait apparaître saint Caprais sur la colline qui domine Agen. Ce récit est vague, peu satisfaisant, et l'on devine un auteur peu convaincu. Aussi n'est-il pas arrivé à convaincre les autres et à créer une véritable tradition locale, topographique. Si les faits merveilleux qu'on nous raconte avaient été réels et acceptés comme tels, si la colline qui est au nord d'Agen avait été témoin d'un miracle de saint Caprais, ne serait-il pas surprenant que les Agenais aient désigné cette colline non pas du nom de saint Caprais, mais de celui de saint Vincent, saint étranger à la ville et auquel, à une époque impossible à préciser, on éleva un oratoire sur la colline qui porte aujourd'hui son nom? Il est vrai que pour dédommager saint Caprais, on lui a fait ordonner saint Vincent diacre; mais c'était au quatorzième siècle! Quant à la scène du frappement du rocher, elle est une de celles qui reviennent le plus souvent sur les sarcophages gallo-romains; c'était une des plus familières à l'imagination chrétienne de ce temps.

III

A quelle époque attribuer la Passion remaniée que nous étudions? Comme jusqu'ici on voyait généralement dans le récit de translation des reliques un appendice ajouté après coup à la Passion, on se servait de l'appendice pour dater le morceau principal. Or, le récit de la translation ayant sans doute été écrit peu de temps après saint Dulcide, on plaçait la composition de la Passion à une date assez notablement antérieure à saint Dulcide. Il est vrai qu'on n'arrivait pas par cette voie à une grande précision, puisque l'époque à laquelle a vécu saint Dulcide est très incertaine (Ve siècle ou première moitié du VIe siècle); mais pareil comput doit être abandonné, puisque nous savons, par le témoignage des textes, que le récit primitif de la translation de reliques ne s'appliquait qu'à saint Caprais et était par suite antérieur au travail de l'arrangeur. La Passion remaniée est postérieure à saint Dulcide, et nous fournit d'ailleurs d'autres points d'attache pour la chronologie. Cette Passion est évidemment postérieure à celle des saints d'Agaune et à la seconde Passion de saint Vincent[1], auxquelles elle fait

nous mettrons en italiques, dans la phrase en question, les mots qui appartiennent au prologue de la légion thébaine, en caractères droits le prologue de saint Vincent. « Hanc ergo beatae passionis causam aggressi, *pro honore gestorum*, ut copia muneris deitatis permiserit, pauca de plurimis verba vertendo quae carptim in paginis... *illa utique fide et devotione qua ad nos martyrii ordo pervenit.* » De plus, dans le détail, le prologue de la *Passio SS. Fidis* etc. ne fait que délayer les deux autres.

1. Il existe deux vies de saint Vincent d'Agenais. La première, qui est donnée dans le tome II de Juin des *Acta SS.*, est la plus ancienne et n'a pas de prologue. La seconde, qui est dans Bosquet, est un remaniement de la première et a un prologue. Notre raisonnement suppose que ce prologue est particulier à la seconde vie de saint Vincent. Cette conclusion résulte de la comparaison des deux textes. Le premier a, avant tout, un caractère historique: il est de plus d'un trop bon style pour qu'on puisse supposer qu'il a le même auteur que le prologue, œuvre embarrassée et gauche. Au contraire, le second texte vise manifestement à l'édification; or, cette intention est

des emprunts. Or saint Eucher était évêque de Lyon de 435 à 450 et l'auteur de la seconde Passion de saint Vincent écrivait assez longtemps après la fin de la domination des Wisigoths en Gaule (prise de Toulouse par Clovis en 508). L'auteur de la Passion déclare que de son temps les vieillards (« juvenilis aetas » devant être remplacé « par senilis aetas ») se souvenaient de Nicaise, le dernier évêque arien du pays et que, « nec longe post », eut lieu le changement d'autorité dans le pays, c'est-à-dire la conquête franque. Ces indications permettent de placer la composition de la Passion de saint Vincent remaniée, dans la seconde moitié du VIe siècle. Or vers l'an 600 la *Passio S. S. Fidis* etc. était encore inconnue de l'auteur du martyrologe d'Auxerre. C'est donc à la fin du VIe siècle ou au cours du VIIe que l'on peut placer ce remaniement des anciennes Passions de sainte Foy et de saint Caprais, attesté par les manuscrits P. M et P².

IV

A quelle époque attribuer les anciennes Passions de sainte Foy et de saint Caprais? Toutes deux sont vraisemblablement d'une même époque et pourraient bien être du même auteur, tant l'une fait exactement le pendant de l'autre, par la distribution générale du récit et par le style. Or, la critique des sources nous permet de dater assez exactement le récit de la translation des reliques de saint Caprais, qui faisait suite à sa Passion. Comme on peut le constater par les rapprochements de textes du § 5, l'auteur de la translation de saint Caprais a simplement démarqué le récit de la translation des reliques de saint Saturnin par saint Exupère. Saint Exupère étant mort vers 417 et l'historien qui nous raconte la translation effectuée par lui, écrivant assez longtemps après, puisqu'il parle de ceux qui « id temporis ecclesias regere videbantur », on ne peut guère placer le plagiat de l'auteur de la translation de saint Caprais avant le dernier tiers du Ve siècle. Mais en réalité ce travail peut avoir été bien postérieur à cette époque.

Quant au récit de la Passion de saint Caprais, existait-il comme œuvre indépendante, avant l'application à saint Caprais de la translation de saint Saturnin? Oui, sans doute, mais ici, il faut renoncer à donner des dates. Tout au plus peut-on faire un rapprochement qui éclaire un peu la question. L'auteur de la première Passion de saint Vincent date lui-même son œuvre du milieu du Ve siècle environ. Une comparaison de ce morceau et des deux Passions que nous avons isolées, ne montre pas que ces textes aient une valeur bien différente.

C'est l'analyse des récits relatifs à sainte Foy et à saint Caprais, qui peut nous donner les éléments les plus décisifs d'appréciation. — 1° Et d'abord, en ce qui concerne le nom des martyrs, le *cognomen* de Foi, *Fides*, Πίστις, est fréquent, sous sa forme grecque et latine, dans l'antiquité chrétienne. Chez les païens et chez les chrétiens se trouvent aussi des *cognomina* dérivés de *Capra*[1]. — 2° L'interrogatoire des deux martyrs imite l'allure des Actes authentiques, mais c'est le cas de beaucoup de textes qui n'ont pas grande

expressément mentionnée dans le prologue, qui a le caractère d'un exorde, pour la fête du Saint. Le prologue et la seconde Passion sont absolument du même style. Enfin, le début de la première Passion comportait si peu un prologue, qu'il a dû être modifié dans le remaniement, pour prendre place à la suite d'une introduction.

1. Paul Allard. *Hist. des Persécutions*, t. IV, renvoie à de Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, p. 171-175 et à Kraus, *Real. Encykl. der christl. Alterthümer*, art. *Namen*.

valeur. — 3° Ce qui est particulièrement favorable à l'antiquité des morceaux que nous étudions, c'est la parfaite sincérité de l'auteur primitif. On aura remarqué des passages comme les suivants : « iuvenis quidem *dicitur* fuisse mortis suae tempore », « praeses cuius nomen nostra sollicitudo non potuit invenire ». De pareils traits sont d'excellent augure et nous disposent à la confiance. L'auteur se résigne à ignorer et rapporte fidèlement la tradition orale; c'est qu'au moment où le morceau a été écrit, la tradition, quoique confuse, subsistait encore et se faisait respecter. Plus tard on a pris plus de libertés; on précise la tradition par des affirmations tranchées. « iuvenis erat », « praeses nomine Dacianus. » La *Passio S. S. Fidis* etc. était jusqu'ici le texte le plus sérieux qui mentionnât Dacien comme ayant gouverné en Gaule. Ni Bosquet, ni Tillemont n'étaient cependant convaincus de la réalité du fait. « Cela donne grand lieu de croire que les Actes de sainte Foy n'ont été écrits que par ceux qui, voyant une partie de l'Aquitaine unie à l'Espagne sous la domination des Goths, se sont imaginés que cela avait été de même du temps des Romains... et comme le martyre de saint Vincent à Valence a rendu le nom de Dacien célèbre en Espagne, on lui a aussi attribué les martyrs de l'Aquitaine [1]. » Qu'on compare le « Daciano cuidam praesidi » de la Passion de saint Vincent avec le « praeses nomine Dacianus » de celle de sainte Foy, on verra le Dacien cruel, mais inconnu, devenu le Dacien légendaire, le type même du persécuteur dans toute une région de l'Occident. Sans parler des manuscrits *M* et *P*[2], le caractère même du récit ne permet pas d'attribuer la mention de Dacien à l'auteur primitif. Le *praeses* qui a siégé à Agen épuise tous les moyens de douceur avant d'en venir aux violences et à la menace. Une telle humanité ne rappelle en rien Dacien, dont la cruauté et la raillerie éclataient dès le début de l'audience. Nul doute que si l'imagination de l'auteur primitif avait été occupée du souvenir de Dacien, elle n'eût donné un tout autre caractère à la Passion des martyrs d'Agen. — 4° La bonne impression produite par les observations précédentes est bien diminuée par les questions : « Quod est vocabulum nominis tui?... Qui est cultus fidei tuae? » Ces questions trahissent l'époque assez tardive de l'œuvre. — 5° La leçon de notre texte « regeneratus in baptismo a sacerdote, *confirmato nomine* Caprasius nuncupor, » ne contiendrait-elle pas la réponse à la difficulté que faisait Tillemont contre l'antiquité de nos deux Passions? « Saint Caprais dit au juge : in regenerationis lavacro, Caprasius a sacerdote nuncupor. Il semblerait que c'eût été alors l'usage de donner le nom dans le baptême, au lieu qu'on ne baptisait peut-être alors personne qui n'eût déjà son nom ; et ceux qui demandaient le baptême, commençaient par donner leur nom et non par le recevoir [2]. » La leçon « confirmato nomine » ne fait qu'enregistrer l'usage rappelé par Tillemont. — 6° En revanche, une autre leçon de notre texte ne permet pas, semble-t-il, de maintenir un rapprochement qui était des plus favorables à l'antiquité et à la stricte historicité de nos deux Passions, puisqu'il rattachait l'une d'elles à un monument épigraphique de l'époque romaine à Agen. C'est à tort, sans doute, qu'un archéologue [3], s'autorisant de la mauvaise leçon : *in palatio summorum pontificum*, a voulu voir dans la parole du juge à saint Caprais l'offre d'une place dans un

1. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.*, t. IV, p. 752. Saint Vincent, né à Saragosse fut martyrisé à Valence.

2. Tillemont, *loc. cit.*, t. IV, p. 752. — 3. Boudon de Saint-Amans, *Essai sur les Antiquités du département de Lot-et-Garonne* (1839), p. 41.

collège de *juvenes*, préposé au temple de Jupiter, à Agen, et dont une inscription a révélé l'existence. Le passage en question est ainsi rendu dans les manuscrits les plus anciens : « Video te decorum juvenem; si susceperis sermones meos, poteris in palatio Principum primus vocari et amicitiam Principis et multa consequi praedia. » Ce texte doit être rapproché des suivants. « Obedias praesidi et multo honore afficieris, erisque amicus Imperatorum, ab iisque divitias obtinebis et in eorum palatio versaberis[1]. » « Sacrificate diis omnibus et estote amici Principum[2]. » « Tu vero, si vis, primus poteris esse in palatio meo; et locupletem te et splendidum, si mihi consenseris, faciam[3]. » Dans ces textes, les mots « Principum » et « Imperatorum » sont équivalents. L' « Amicitia Principis, » ou « Caesaris » conférait des privilèges déterminés et très enviés, que les historiens ont retrouvés. C'est une faveur de ce genre que le juge aurait offerte à saint Caprais. Les conséquences de cette interprétation sont importantes dans la question qui nous occupe. Le caractère local et particulièrement concret de l'offre d'une place dans un collège de *juvenes* attesté par une inscription à Agen, permettait de reconnaître à la Passion de saint Caprais une racine indigène et profonde. Le caractère général et même banal (par suite de l'abus qu'en ont fait des auteurs de Passions tardives), de l'offre du titre d'ami des Césars, fait craindre que nous n'ayons ici une simple réminiscence littéraire, — conclusion que l'absence de tout détail caractéristique et particulier dans nos deux Passions, ne rend que trop vraisemblable.

Les résultats de cette analyse ne semblent donc pas révéler d'attaches directes des détails de nos deux Passions avec le passé historique qu'elles racontent. Mais ces résultats loin d'exclure l'idée d'une tradition principale tout à fait sérieuse et assez rapprochée des événements, la suggèrent. Ils nous ramènent donc à la présomption créée par la comparaison de nos deux textes avec la première Passion de saint Vincent. Les anciennes Passions séparées de sainte Foy et de saint Caprais peuvent être attribuées avec vraisemblance à la première moitié du cinquième siècle.

V

Après avoir étudié les anciennes Passions d'abord séparées de sainte Foy et de saint Caprais et le récit unique dans lequel un arrangeur les a juxtaposées (manuscrits P, M, P²), il nous reste à étudier les deux derniers remaniements dont la *Passio SS. Caprasii et Fidis* ainsi formée a été l'objet.

Le premier en date de ces remaniements est la *Passio SS. Caprasii, Fidis, Primi et Feliciani martyrum.* La Passion de sainte Foy et de saint Caprais était, jusqu'ici, croyons-nous, connue seulement par des manuscrits contenant ce remaniement (G par exemple), P, M et P² n'étant pas encore publiés. Le remaniement qui nous occupe est caractérisé par quelques additions de mots, par quelques développements, et surtout par l'interpolation, dans le récit, des saints Prime et Félicien, dont les manuscrits anciens ne font pas mention. Deux questions se posent. D'abord, sous quelles influences ce travail s'est-il fait? Le Bollandiste Henschenius (1600-1681) l'avait déjà pressenti. Les travaux récents sur le martyrologe d'Auxerre per-

1. *Passio S. Theodoti*, Ruinart, *Acta sincera.*
2. *Acta S. Ptolemaei*, *Acta SS.* au 24 août.
3. *Passio S. Andeoli*, dans Bosquet, *op. cit.*

mettent de confirmer pleinement son sentiment[1]. En second lieu, à qui attribuer ce travail de remaniement et d'interpolation? Il semble bien qu'il faille l'attribuer au continuateur de Bernard d'Angers, au moine anonyme de Conques. Voici la déclaration qu'il nous fait dans le prologue du troisième livre :

Passionem vero inerti studio ab ipsis tormentorum rudimentis compositam, et nimia brevitatis obscuritate contortam, ad rectum iter lucubratiori sermone corripere officii nostri extitit, cui etiam pauca de pluribus, miracula deflorantes, subicere curavimus, totumque libellum *Panaretos*, quod est omnium virtutum liber, nuncupare decrevimus[2].

Le *Panaretos* étant vraisemblablement le texte du manuscrit de Schlestadt, il faut bien attribuer au moine de Conques la *Passio SS. Caprasii. Fidis, Primi* etc., qui précède le livre des miracles. Ce texte ne diffère que par quelques variantes du texte de G.

Le dernier des remaniements du texte qui nous occupe a été signalé par les Bollandistes. C'est celui du *Codex Namurcensis*, bibliothèque communale de Namur. Ms. lat. 15. Ce *Codex* contient : fol. (40 v°-44 r°). la *Passio SS. Fidis* etc. « eadem, disent les Bollandistes, quoad res narratas cum Passione jam edita sed *subinde discrepans verbis et prolixior*. Proœmium omnino diversum est et, ut videtur, iis qui hactenus hanc passionem ediderunt incognitum[3]. » Ce prologue de la Passion du *Codex Namurcensis* paraît être formé d'un double plagiat. La seconde partie est manifestement empruntée à la Passion d'un martyr grec. De plus, l'auteur n'a pas pris la peine de rectifier les données géographiques. « Peragratis Hesperiis locis, jugisque Epirorum ac Cyrrhae superatis, Agennensem urbem tyrannus (intrat)! »

En résumé, la présente étude critique, en discernant dans la *Passio*

1. Les divers manuscrits du martyrologe d'Auxerre fournissent des rapprochements instructifs.

Codex Bernensis.	*Codex Wissenburgensis.*
V Idus Iunii Romae, via Nomentana ad arcas. miliario XV ab urbe, Primi et Feliciani. Et in Galleis civit. Aginno loco. Pompeiaco. passio S. Vincentii martyris.	V Idus Iunii Romae miliario XV et in Galliis pompeiae martyris primi et feliciani. *Codex Lucensis* et in gallia pompeiae, primi et feliciani.

« Sunt ergo *distincti loco*, Primus et Felicianus, martyres romani, via Nomentana sepulti, et S. Vincentius passus Aginni, atque translatus Pompeiacum. Et forsan *ex simili errore* SS. Primus et Felicianus fratres... S. Caprasio se adiunxisse Aginni et martyrio coronati dicuntur... » *Acta SS.* Iunii, t. II, de S. Vincentio § 5. La publication des principaux manuscrits du martyrologe d'Auxerre a permis de généraliser l'observation d'Henschenius. La partie ancienne de ce martyrologe (relative aux saints étrangers à la Gaule) présente un texte en très mauvais état. Il s'est fait de plus des déplacements de mots et de phrases entières de la partie récente, relative aux saints des Gaules, dans la partie ancienne, relative aux autres pays, et réciproquement. C'est ce qui rend si difficile la restitution du texte de ce martyrologe. Un déplacement de texte de sens contraire à celui qui a donné à l'église d'Agen deux saints romains, a enlevé dans les manuscrits *Blumianus. Richenoviensis, Bernensis, Corbeiensis, Antverpiensis*, saint Amans, évêque, à l'église de Rodez, pour l'attribuer... aux Africains.

2. *Liber miraculorum S. Fidis*, publié d'après le manuscrit de Schlestadt par l'abbé Bouillet, dans la collection pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire (Paris, Picard), p. 126. Les deux premiers livres de ce *Liber* sont de Bernard, écolâtre d'Angers : les deux derniers sont d'un moine anonyme de Conques. Le passage cité appartient au prologue du troisième livre, et au moine de Conques, par conséquent.

3. Cf. *Analecta Bollandiana*, 1882, p. 496; p. 623 est donné le prologue en question.

SS. Fidis etc., les anciennes Passions séparées de sainte Foy et de saint Caprais a pour résultat de placer, avec vraisemblance, dans la première moitié du quatrième siècle ces textes qui, sous la forme où ils nous sont arrivés, ne pouvaient être attribués qu'au septième[1]. Ne serait-ce pas le cas de répéter les paroles de M. Kurth[2] : « Le lecteur aura pu constater avec plaisir que la critique historique n'est pas toujours cette force purement négative redoutée des hagiographes crédules; qu'en détruisant des légendes invétérées, il lui arrive parfois de réédifier une vérité plus belle que la légende. »

1. Cette conclusion s'appliquait aussi à la *Passio S. Fidis*, dans les *Acta SS.* au 6 octobre, qui contient le martyre de la seule sainte Foy. Après qu'on eût fondu ensemble les deux Passions indépendantes de sainte Foy et de saint Caprais, il vint un temps où on voulut avoir la seule Passion de sainte Foy. On fit alors l'opération inverse : on élimina saint Caprais, mais en gardant des détails qui trahissent l'époque tardive de l'œuvre.

2. *Vie de sainte Clotilde*, à l'appendice.

Louis Saltet.

Toulouse.

NOTES ET CRITIQUES

Le R. P. Aucler, S. J., publie : *Les villes antiques, panoramas en cartes murales : Athènes, Carthage, Jérusalem, Rome, restaurations archéologiques* (Delagrave, 1899). Nous ne prétendons pas donner ici une appréciation complète de cette œuvre remarquable, qui représente à l'époque de leur splendeur quatre grandes villes de l'antiquité, non pas sous la forme habituelle de plans aux lignes sèches, muettes pour l'imagination, mais dans un tableau savamment composé, artistement dessiné, où les monuments se dressent et s'étalent sous le regard dans la magnifique perspective d'un panorama. Disons quelques mots seulement de *Jérusalem* et de *Rome* (brochures explicatives qui accompagnent les cartes), en insistant sur le côté scientifique de ce travail de restauration.

L'auteur a pris ses renseignements sur Jérusalem aux sources les plus sûres; il s'est tenu au courant des plus récentes découvertes. Aucun détail ne lui échappe de ce qui a été publié sur la topographie de la ville sainte par de nombreuses revues françaises et étrangères. Il signale, par exemple, l'ingénieuse conjecture de M. Clermont-Ganneau, cueillie dans un compte rendu de la *Revue critique :* vallée de Tyropœon = vallée des fromages = Γεβενιννωμ (*gebenîn*, fromages, héb. gebinah) = *ghêben-Hinnôm*, vallée du fils d'Hinnom. Plusieurs remarques sur les indications fournies par Flavius Josèphe sont particulièrement intéressantes. On refuse généralement toute confiance aux chiffres de cet historien. Le R. P. distingue entre les chiffres *précis* et les chiffres *ronds :* les chiffres précis, pour des mesures de détail, pris sans doute sur quelque document, sont parfaitement d'accord entre eux et avec la réalité; les chiffres ronds, donnés sur des souvenirs et au jugé, pour des mesures d'ensemble, sont souvent beaucoup trop forts ou trop faibles et ne méritent aucune confiance. La note 3 de la page 20, qui établit le vrai sens d'une phrase de Josèphe mal comprise jusqu'ici, témoigne d'une étude approfondie du texte grec.

Pour l'ancienne Rome, outre l'étude personnelle des monuments et des documents antiques, le R. P. a consulté les principales publications depuis le XVIe siècle, et surtout les grands travaux tout récents de MM. Lanciani et Huelsen. Il a pris pour base de sa restauration le grand plan archéologique de Rome au 1000e du Prof. Lanciani (*Forma Urbis Romae*, 46 planches mesurant une superficie totale de 25 m. carrés). La brochure du P. Aucler trace l'histoire des monuments de Rome depuis les origines jusqu'à la mort de Constantin. C'est un exposé rapide en quelques pages où se révèle une profonde connaissance de la topographie et de l'archéologie romaines, et dont le style animé, en même temps que précis, montre un auteur qui a mis dans son travail avec tous ses soins toute son âme.

*
* *

M. l'abbé Gobet a traité pour sujet de thèse de doctorat en théologie *De l'origine divine de l'épiscopat* (Fribourg en Suisse, 1898). L'introduction

passe en revue les opinions diverses que a question a soulevées, revue qui est malheureusement loin d'être complète et approfondie. Puis trois parties : 1° organisation des communautés aux temps apostoliques, 2° écrits de la fin du premier siècle et du second, 3° le témoignage de la tradition. Cette troisième partie aurait pu être fort intéressante, si M. Gobet avait voulu s'appliquer à étudier la question des listes épiscopales d'Eusèbe, telle que l'ont posée les travaux récents de M Duchesne et de M. Harnack : entre ces critiques, dit-il, « nous ne voulons pas trancher le différend » p. 20). Cela importe pourtant, s'il s'agit d'apprécier l'autorité d'Eusèbe sur ce point. Mais M. Gobet a raison de fonder un argument sur la constatation de l'existence de l'épiscopat monarchique à la fin du second siècle, telle qu'elle ressort si clairement des listes épiscopales et des mentions d'évêques. A-t-il également raison d'en inférer, avec si peu de tempérament, que c'est la preuve que l'épiscopat monarchique, *en tant qu'il est monarchique*, est la création de Notre-Seigneur ? Si ce raisonnement était péremptoire, M. Gobet n'aurait peut-être pas si soigneusement épluché les textes du premier et du second siècle. M. Gobet est obligé de convenir que, dans les écrits apostoliques, « on aperçoit une différence dans les pouvoirs et les fonctions, mais cette différence n'a point encore passé dans les termes » (p. 101). Il faut venir à saint Ignace pour voir clair dans les termes. Avant saint Ignace, on distingue pourtant des termes, mais comment systématiser ? Quelques-uns, les prophètes, par exemple, sont si parfaitement étrangers aux institutions postérieures! Et comment être assuré, pour les πρεσβύτεροι, tout particulièrement, que l'identité défendue par M. Gobet est soutenable? En tout cela, l'auteur, qui est novice dans les choses philologiques (on ne le voit que trop à la façon dont il écrit le grec !), témoigne d'un sens historique qui s'est peu exercé aux applications de la loi de Newman sur le développement.

*
* *

L'*Annuaire de l'université catholique de Louvain* est un volume toujours intéressant à parcourir. L'influence de Louvain sur la vie politique et religieuse de la Belgique n'a fait que grandir depuis 1834. A cette époque, où le royaume de Belgique n'avait que deux ans de date, les catholiques belges avaient commencé contre les libéraux formés à l'école de la Révolution française, la lutte sans trêve qui se continue encore aujourd'hui après l'évolution de l'ancien parti libéral vers le radicalisme et le socialisme. Avec une clairvoyance et une décision admirables, les catholiques belges ont donné leur première et leur continuelle attention aux questions d'enseignement. Ils ont reconstitué l'antique université de Louvain, qui, sous le Directoire, avait été supprimée par un simple arrêté de l'administration centrale du département de la Dyle, comme ne suivant pas « le mode d'instruction publique conforme aux principes républicains » (25 octobre 1797). C'est bien cet ancien esprit, fait de parfaite orthodoxie et de fidélité au Saint-Siège, qui revit à Louvain; mais l'organisation universitaire qu'il anime est toute moderne et appropriée aux nécessités nouvelles de la vie politique, religieuse et scientifique. Un rapide coup d'œil sur l'annuaire de 1899 est déjà très instructif. L'attention du lecteur va d'abord à des tableaux statistiques très complets. Ils donnent le chiffre des inscriptions prises et des grades obtenus dans les diverses facultés depuis 1834. L'accroissement des étudiants des diverses facultés, celle de théologie

exceptée, a été à peu près continu. Le total des 1756 élèves inscrits en 1897-1898 se décompose de la manière suivante : Théologie, 54; Droit, 363; Médecine, 403; Philosophie et Lettres, 247; Sciences, 256; Écoles spéciales, 279; Agronomie, 154. Louvain réalise donc éminemment la première condition d'une vie universitaire intense : la présence aux cours de nombreux étudiants. Quant à la mise en valeur de ces éléments si riches d'activité et de succès, elle se fait, dans les diverses facultés, d'après une économie universitaire aux prescriptions très précises et qui a déjà fait ses preuves partout où on a pu et su l'établir. Donner en chaque spécialité aux étudiants une formation véritablement scientifique, tel est le but vers lequel sont orientés les efforts des professeurs. « L'enseignement général des principes, l'enseignement approfondi aux cours spéciaux, enfin l'enseignement pratique apprenant à l'étudiant à travailler par lui-même, voilà bien le triple étage de cette formation scientifique. » De là l'importance toute spéciale qu'on attache, à Louvain, aux *séminaires* ou cours pratiques, et le soin qu'on met à les organiser et à les multiplier. Nommons les *séminaires* d'économie sociale, de droit public, de droit international, d'histoire ecclésiastique, les sociétés de philosophie, d'histoire, d'histoire littéraire grecque et latine, de philologie. « Il n'est plus possible aujourd'hui, dit le rapporteur de la *Societas philologa* à la faculté de Philosophie et Lettres de Louvain, de méconnaître la haute influence des exercices pratiques dans l'œuvre de la formation scientifique. Grâce à eux, depuis la réforme des programmes universitaires, nos facultés de Philosophie et Lettres sont devenues des foyers d'activité intellectuelle plus intense. Il y a vingt-cinq ans, tout autre était dans notre pays la situation de cette branche de l'enseignement supérieur. Tandis qu'en Allemagne, dans l'enseignement des sciences philologiques, les *séminaires* fonctionnaient avec un plein succès, en Belgique, la peste de l'enseignement supérieur, le dogmatisme exclusif sévissait encore... Par la *Societas philologa*, on a voulu remédier à l'abus des cours théoriques qui, comme on l'a dit, condamnent l'étudiant au rôle passif d'éternel auditeur, devant le monologue éternel du professeur. Les exercices de la *Societas philologa* devaient ainsi combattre efficacement la tendance trop commune à nos étudiants à se laisser aller à de routinières et faciles *Brodstudien* » (études utilitaires conduisant à la littérature *alimentaire*).

Le rapporteur reconnaît d'ailleurs que la France a eu sa bonne part, à côté de l'Allemagne, dans l'organisation pratique des hautes études. Aujourd'hui cette organisation n'est le privilège d'aucun pays, et elle est particulièrement florissante à Louvain dans chaque faculté. Le résultat obtenu par la faculté de théologie mérite d'être signalé, parce qu'il est particulièrement méritoire. C'est une bien petite minorité que forment les étudiants en théologie à Louvain. Le chiffre moyen des grades obtenus par eux chaque année est 13; encore sur ce nombre n'y a-t-il en moyenne que 6 licenciés ou docteurs en théologie ou en droit canonique. Tous les Instituts Catholiques de France dépassent de beaucoup cette moyenne. Ces conditions si défavorables ne font que rehausser le mérite de l'initiative des professeurs.

*
* *

La langue syriaque est presque toute ecclésiastique, disait l'abbé Paulin Martin dans la préface de ses éléments de grammaire, où il adressait aux

étudiants ecclésiastiques une chaleureuse invitation à s'appliquer à cette langue. Les paroles et l'exemple du vaillant écrivain ont porté leurs fruits dans le clergé français. Mgr Graffin, dom Parisot, M. l'abbé J.-B. Chabot, M. l'abbé Nau sont infatigables à défricher ce champ, si agrandi depuis un siècle par la découverte de nombreux manuscrits. La littérature syriaque compte actuellement plus de deux cents volumes de textes édités. C'est l'histoire de cette riche littérature que M. Rubens Duval nous offre dans un livre plein de sève et de saveur [1]. Après le *Conspectus* de M. Bickell et l'esquisse remarquable de W. Wright, nous avons maintenant une œuvre complète et au courant des plus récents travaux, écrite avec une rare connaissance du sujet. Ceux qui ont assisté aux leçons du savant professeur du Collège de France retrouveront ici sa méthode consciencieuse, son érudition aussi exacte qu'étendue, la sûreté de ses jugements.

Si l'on s'occupe d'études bibliques, il faut lire avec soin dans ce livre les cent pages qui traitent de la poésie syriaque, des versions de l'Ancien et du Nouveau Testament, des commentaires de la Bible, des Apocryphes. D'importantes questions y sont discutées, entre autres le problème suscité par la comparaison des quatre documents qui représentent les anciennes versions syriaques du Nouveau Testament, à savoir : le *Diatessaron* de Tatien, la *Peschitto*, la version publiée par Cureton, la version découverte au Sinaï par Madame Lewis. Quel est l'âge de ces monuments, leur dépendance réciproque? L'auteur expose les opinions les plus probables et termine ainsi : « La question peut être envisagée d'une autre manière. La Curetonienne serait la première version des Évangiles séparés, contemporaine du Diatessaron; la Sinaïtique serait une révision de la Curetonienne pour laquelle le Diatessaron aurait été consulté. Ainsi on s'expliquerait, d'un côté, l'analogie frappante qui existe entre la Curetonienne et la Sinaïtique, et, d'un autre côté, les abréviations que la Sinaïtique présente en beaucoup d'endroits sous l'influence du Diatessaron. La Peschitto serait une recension de la Sinaïtique, puisque, dans de nombreux cas, ces deux versions sont d'accord entre elles contre la Curetonienne. »

En classant les ouvrages par ordre de matières, M. R. Duval nous paraît avoir choisi l'ordre le plus commode pour guider le lecteur et lui faciliter les recherches dans le labyrinthe des éditions et des manuscrits de la littérature syriaque. Nous voyons se dérouler successivement les écrits poétiques, bibliques, les actes des martyrs, les œuvres d'apologie, de droit, d'histoire, d'ascétisme, la philosophie, les sciences, etc. En conséquence l'auteur a bien fait de mettre séparément, dans une seconde partie, les notices sur la vie des écrivains. Il le fallait surtout à cause des auteurs polygraphes. Un index alphabétique des auteurs permet de se reporter sans peine d'une partie à l'autre; l'ordre chronologique, adopté dans la seconde, a l'avantage de présenter siècle par siècle l'évolution de l'histoire littéraire.

*
* *

La figure noble et grave de Jouffroy est parmi celles qui semblent s'effacer et disparaître. M. L. Ollé-Laprune a pensé qu'il était juste et utile

1. *Anciennes littératures chrétiennes.* II. *La littérature syriaque* par Rubens Duval. Paris. Lecoffre, 1899. Dans la « *Bibliothèque de l'enseignement de l'Histoire ecclésiastique* » publiée par un comité sous la présidence de M. Pierre Batiffol, recteur de l'Institut Catholique de Toulouse.

d'en fixer les traits[1]; d'abord, parce que le philosophe ne mérite le dédain ni l'oubli, ensuite, parce que son exemple peut servir à décrire et doit aider à résoudre la crise morale où se débattent plusieurs de nos contemporains, entre la science et la croyance, la philosophie et le christianisme. C'est l'histoire d'une âme qui nous est racontée: on n'y trouvera donc que les détails biographiques indispensables pour suivre et comprendre l'évolution de la pensée. L'heure décisive, en cette existence, est la nuit de décembre 1814 où Jouffroy devint incrédule, et dont il nous a laissé l'inoubliable récit. M. Ollé-Laprune en est ému comme nous tous, mais la sympathie n'enlève à son jugement sa rectitude ni sa fermeté : « Où est le triomphe de la raison? Mais, d'abord, où est le combat? Il n'y a là qu'une défaite et une défaite sans combat (p. 21). » Ce premier chapitre est un pénétrant commentaire de la parole de sainte Beuve : « C'était une âme traversée et ouverte qui se laisse faire. » Il philosopha pour retrouver une croyance, pour combler le vide creusé en son âme, et il entreprit d'édifier un système sur le monde, l'âme et Dieu, en avouant que « dix-huit mois auparavant, il n'avait aucune idée » des sciences qu'il était chargé d'enseigner. Il s'agissait de « créer, de bâtir de toutes pièces la psychologie, la logique et la morale dans l'espace d'un an ». Cette affirmation est à la fois naïve et présomptueuse: mais il faut reconnaître que le jeune philosophe se livra à un travail opiniâtre et acharné pour réaliser son ambition. Les questions de méthode le préoccupèrent longtemps : pour échapper au scepticisme, il recourut au sens commun dont il essayait de justifier les décisions d'après les procédés et les formules de l'école écossaise. M. O.-L. nous le montre merveilleusement doué pour les recherches psychologiques, avec plus de finesse que de puissance, développant en phrases lentes et sinueuses une pensée qui revient souvent sur elle-même. Les leçons sur le *Droit naturel* et sur l'*Esthétique*, avec des observations et des considérations exactes et justes, abondent en découvertes « qui ont désarmé Taine lui-même ». Cependant, rien n'y est suffisamment arrêté ni définitif. Nous apercevons très nettement l'impuissance du spiritualisme rationaliste, malgré les vérités conservées et proclamées, la largeur des horizons qu'il laissait entr'ouverts, la fin morale qu'il assigne à nos efforts. Et ce qui donne plus de force et de prix à la démonstration de M. O.-L., c'est qu'il laisse parler Jouffroy lui-même, qu'il montre clairement les raisons profondes des déceptions et des amertumes dont furent particulièrement assombries ses dernières années. Désillusion bienfaisante après tout, puisque, « rationaliste fatigué » comme tant d'autres, il disait, quelques jours avant sa mort, à l'abbé M. de Noirlieu : « Hélas! tous ces systèmes ne mènent à rien. Il vaut mieux mille et mille fois un bon acte de foi chrétienne. »

L'auteur si regretté de cette belle étude insiste dans sa conclusion sur « l'importance, pour Jouffroy, de la question religieuse, et sur la disproportion de l'œuvre et de l'ouvrier ». Ne craignez pas qu'il méconnaisse les privilèges et la valeur de la philosophie. « Universelle et fondamentale critique, universelle et totale explication, voilà son objet (p. 220). » Mais si elle peut et doit s'accorder avec les « croyances humaines et chrétiennes », elle n'est pas une religion, car la religion est « essentiellement union à Dieu ». La philosophie ne peut la renverser ou la remplacer. « Quand on a un peu pénétré le christianisme ou qu'on en est pénétré

1. *Théodore Jouffroy* (Paris, Perrin, 1899).

soi-même, on aime à le considérer, tel qu'il est, dans ce qu'il a de plus propre, de plus singulier, de plus original, dans toute son intégrité, dans toute son intransigeance, qui ne ressemble à nulle autre, et dans toute son harmonieuse convenance avec le meilleur de nos pensées, de nos rêves, de nos désirs, de notre nature, dans sa souple et inépuisable vitalité p. 215). » On reconnaît ici les idées chères à M. O.-L., et la formule de sa méthode apologétique. Ce dernier chapitre en éclaire l'objet et en détermine la portée. L'auteur du *Prix de la vie* y révèle ses meilleures qualités de penseur et d'écrivain : personne n'était plus apte à retracer le portrait de Jouffroy et à le dépeindre en conservant à son visage la tristesse élégante, la réflexion inquiète, l'ardeur contenue, qui nous attirent vers lui. Tous deux, le philosophe et son biographe sont morts dans la force de l'âge et du talent, mais, tandis que Jouffroy contemplant la pente de la vie qui va vers le déclin, est endolori par « ses aspects mélancoliques, le pâle soleil qui l'éclaire et le rivage glacé qui la termine », M. Ollé-Laprune conclut par ces paroles d'espérance : « Là où la vie est intégrale et totale, la sève est vigoureuse, et, parce qu'il y a dilatation, épanouissement, — malgré les labeurs, malgré les luttes inévitables en ce monde, — *où il faut penser, finalement il y a joie* ».

*
* *

Derniers travaux publiés par les professeurs de l'Institut Catholique de Toulouse. — M. Pierre Batiffol, article « Évangiles apocryphes » au fascicule XV du *Dictionnaire de la Bible*. — M. Pierre Batiffol, *Historia acephala Arianorum*, dans les *Mélanges* de Mgr de Cabrières, t. I, p. 99-108 (Paris, Picard, 1899) : édition critique d'après l'unique manuscrit que l'on possède de ce texte. — M. Pierre Batiffol, « De l'attribution de l'épître aux Hébreux à saint Barnabé », dans la *Revue biblique* d'avril 1899 : fait l'histoire de cette attribution, dont Tertullien est le premier témoin et qui disparaît au cinquième siècle. — M. J.-B. Senderens, *Sur un nouvel acide antimonique soluble et ses antimoniates*, extrait du *Bulletin de la Société chimique de Paris* (1899, 3e série, t. XXI). — M. J.-B. Senderens, *Rapport des travaux de la commission du Black-Rot*, extrait du *Journal d'Agriculture* (1899). — Académie des Sciences de Paris, *Hydrogénation de l'acétylène en présence du nikel et synthèse des pétroles naturels*. Mémoire de MM. Paul Sabatier et J.-B. Senderens inséré dans les *Comptes rendus de l'Académie*, 8 mai 1899. — Société chimique de Paris, séance du 12 mai, *Synthèse des carbures éthyléniques par le cuivre réduit*. — Mémoire de MM. Paul Sabatier et J.-B. Senderens. — M. Valentin, Panégyrique de saint Thomas, Privat, Toulouse. — M. C. Arnaud, *Roman et Pédagogie*, conférence faite à l'Institut Catholique de Paris, 21 mars 1899, dans la *Revue de l'Institut Catholique de Paris* de mars-avril 1899. — M. Couture, *La Vie de saint Luperc*, dans les *Mélanges* de Mgr de Cabrières, t. I, p. 307-328. — R. P. Montagne, *L'Origine de la Société*, dans la *Revue thomiste* de novembre 1898 et de mars 1899. — R. P. Condamin, إبا الكنيسة وشيع الهراطقة « Les Pères de l'Église et les sectes dissidentes », dans la *Revue* المشرق (Al-Machriq = *L'Orient*), 15 mars 1899.

La rédaction.

Le Gérant : V. Lecoffre.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

LES IDÉES DE FRÉDÉRIC NIETZSCHE [1]

En l'année 1869, un jeune Saxon de vingt-cinq ans était nommé professeur de philologie à l'Université de Bâle; bientôt, il attira l'attention par la nature, le nombre et le caractère de ses ouvrages : artiste et philosophe, savant et poète, il était remarqué, écouté, discuté et réfuté, jusqu'au jour où, dans la force de l'âge et du talent, il perdit la santé et la raison. Depuis dix ans, le mal implacable poursuit lentement et sûrement ses ravages, sous les yeux et malgré les soins d'une sœur désolée. Mais, pendant qu'il achève de mourir à Naumburg, Frédéric Nietzsche a suscité des admirateurs et des disciples : en Allemagne et en France, en Espagne et en Suède, en Angleterre et en Italie son nom, à peine connu de quelques spécialistes, pendant qu'il était professeur, aujourd'hui se répand, est célébré par de fervents adeptes. Il est à la mode et en vogue, c'est la forme contemporaine de la gloire. Déjà quelques-uns de ses écrits furent traduits en français et nous allons pouvoir lire, dans notre langue, ses œuvres complètes. En attendant, nous possédons des extraits publiés par M. Henri Albert et une très intéressante étude intitulée *La philosophie de Nietzsche,* par M. Lichtenberger. Celui-ci parle en avocat, celui-là en panégyriste. Le penseur allemand est « un héros qui trace à l'humanité sa voie... Il peut devenir pour nous un merveilleux éducateur. » (*Préface des pages choisies,* pages IX et X.) Faut-il souscrire à ce ju-

1. F. Nietzsche, *Pages choisies* publiées par Henri Albert. Société du Mercure de France, 1899. — Henri Lichtenberger, *La philosophie de Nietzsche.* Alcan, 1898.

gement, dicté par l'enthousiasme? C'est la question à laquelle je voudrais répondre.

L'enfance et la jeunesse de Nietzsche ressemblent à beaucoup d'autres. Son père descendait-il d'une noble famille polonaise, les Nietsky? Cette origine expliquerait à certains biographes le tour et l'allure de son style. Comme la plupart des incrédules célèbres de l'Allemagne, il était fils de pasteur protestant. A quinze ans, dans son journal intime, il déclarait la religion « base solide de tout savoir ». Curieux, subtil, il aimait à connaître et à comprendre. Nerveux et sensible, il s'éprit de musique et songea même à s'y vouer tout entier. « Avez-vous remarqué, dira-t-il lui-même, que la musique affranchit les esprits, donne des ailes à la pensée? Plus on est musicien, plus on est philosophe. Alors le ciel gris de l'abstraction est traversé d'éclairs; la lumière illumine jusqu'au filigrane des choses; on approche de plus près les grands problèmes et l'univers apparaît comme du sommet d'une montagne. » D'autres, avant et après lui, prétendent que plus on est mathématicien, ou physiologiste, ou historien..., plus on est philosophe. Il faut se défier de ces affirmations trop générales; on trouverait, je pense, des métaphysiciens de valeur à l'oreille fausse, comme d'autres sont incapables d'aller jusqu'au bout d'un théorème de géométrie, ignorent la phagocytose ou les Sassanides.

C'est à la musique qu'il dut son culte de la première heure pour Wagner. Accueilli affectueusement par l'auteur de Lohengrin, il lui rendait de fréquentes visites dans sa villa de Tribschen, près de Lucerne : « c'était de part et d'autre une confiance sans bornes. » (*Œuvres complètes*, I, 429). Dans la seconde des *Questions inactuelles*, Wagner est « le médiateur qui réconcilie les deux mondes en apparence opposés de la poésie et de la musique; il restaure l'unité, l'intégralité de notre faculté artistique, unité qui ne peut être devinée par l'intelligence, déduite par le raisonnement, mais veut être montrée par des actes. » (*Œu-*

vres, I, 540). Nietzsche subit profondément son influence, et, devenu plus tard son adversaire, il avouera : « Je le déteste, mais je ne puis plus souffrir d'autre musique que la sienne. »

Schopenhauer fut la seconde idole qu'il devait adorer avant de la briser. Son âpre pessimisme lui apparut salubre et vivifiant, sa doctrine de la volonté, fond des choses, essence des êtres, lui sembla généreuse et forte; il le célèbre comme « le dernier Allemand qui entre en ligne de compte, » (*Le crépuscule des idoles*, 21), mais, impatient du joug, il ne souffrait pas même une direction. Pourtant c'est la conception pessimiste de l'homme, de la vie, de l'univers qui est l'âme de son premier ouvrage : *L'origine de la tragédie.*

Gardez-vous d'y chercher une étude historique et littéraire : c'est un problème psychologique dont la solution importe à l'histoire de la civilisation. La tragédie est née de la rencontre et du conflit de la force universelle et du principe d'individuation. Celui-ci est personnifié dans Apollon, qui est « la splendide et divine image », celui-là, par Dionysios, symbole des instincts puissants. L'esprit apollinien est sagesse, mesure, harmonie : il inspire les arts plastiques, la poésie épique : son représentant est Homère. L'esprit dionysien est émotion, ivresse, fougue : il se traduit par la musique, il est ardent, exubérant comme les orgies d'où naquit le poème tragique; Eschyle en fut possédé. Le rêve apollinien donne des formes exactes et précises aux visions qu'il entrevoit et qu'il évoque dans la lumière pure et douce : il en décrit les contours fins et nettement arrêtés. L'enthousiasme dionysien ressent la vie supérieure qui anime tous les êtres, les impulsions qui les agitent, l'unité profonde de la substance universelle dont ils sont les modes successifs et les fugitives apparences. « Du sourire de Dionysios sont nés les dieux, et de ses larmes les choses. » Vous reconnaissez la doctrine d'Héraclite, la transformation et l'écoulement sans fin de tous les êtres, et vous apercevez maintenant toute la portée de

la question : quelle était, pour les Grecs, la valeur de l'existence ?

Puisqu'en effet, le pessimisme de Schopenhauer nous interdit de la déclarer bonne en elle-même, sous quel angle faut-il la considérer pour qu'elle vaille d'être vécue ?

L'esprit apollinien découvre ou introduit un principe de beauté par lequel elle est transfigurée : pour Homère, le monde est objet de contemplation esthétique, *la vie est belle*. L'esprit dionysien la montre agitée par une force obscure mais éternelle, dont l'expression est activité et plénitude ; pour Eschyle, le monde est l'objet de la volonté héroïque. On peut imaginer un troisième point de vue, celui de l'esprit qui aspire à comprendre ; le type du rationaliste, le moins mystique des Grecs, ce fut Socrate : la beauté est illusion, car elle nous enchante par des chimères, la tragédie est destructive, car elle détruit des exemplaires d'humanité. Il faut remplacer l'épopée et le drame par la fable ésopique ; le monde est l'objet de connaissances rationnelles. Mais les ruines qu'amoncelait la critique de Socrate sont plus précieuses et plus touchantes que le froid édifice construit par sa raison. Il fut l'adversaire de la vie.

Je n'ai pas besoin, j'espère, de citer M. Michel Bréal pour vous convaincre que tout cet échafaudage compliqué repose sur une base fragile [1] : la linguistique ne favorise et l'histoire n'autorise aucune de ces affirmations. Est-ce pour cela que l'auteur des *Considérations inactuelles* malmène si rudement les historiens ? « Il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique, qui nuit à l'être vivant et finit par l'anéantir, qu'il s'agisse d'un homme, d'un peuple ou d'une civilisation (§ 1). » Et il compare Sybel et Treitschke, « ces grosses têtes emmitouflées », à des terrassiers et à des manœuvres. « La parole du passé est toujours parole d'oracle : vous ne la comprendrez que si vous êtes les édificateurs de l'avenir et les visionnaires du pré-

1. Par exemple : *bonus*, c'est le guerrier, car *bonus* est primitivement *duonus* qui procède de *duo*, et la réalité, c'est la lutte (!)

sent. » (*Considérations inactuelles*, § 6.) A la bonne heure, si un architecte est un artiste, un maçon n'est qu'un ouvrier; c'est lui pourtant qui construit la maison solide et habitable, sans lui, l'architecte peut bien édifier un palais mathématique et esthétique, mais qui demeure abstrait et purement idéal.

A la civilisation hellénique succéda la civilisation moderne enfantée par le christianisme : c'est le mépris et la haine qu'elle provoque dans l'âme du philosophe. En 1878, à trente-quatre ans, il avait définitivement renoncé au professorat; c'est alors qu'il se met à écrire lorsque la maladie lui permet l'attention et l'effort. Peut-être, déjà, n'est-il plus absolument responsable des divagations, des fureurs dont il donne le spectacle, car il ressent par accès les atteintes du mal sous lequel sa raison devait succomber. M. Lichtenberger s'efforce de démontrer que la folie ne couvait pas en lui à l'état latent et n'a pas influé sur son œuvre. Je regretterais que la preuve fût décisive, car elle enlèverait à Nietzsche la seule excuse qu'on puisse alléguer en sa faveur. Il faut bien se résigner, malgré la répugnance que cela nous inspire, à lui emprunter quelques citations : « Le christianisme est la plus extravagante variation sur le thème moral qu'il ait été donné à l'humanité d'entendre jusqu'à présent. » (*L'origine de la tragédie*, § 5.) C'est peu de chose qu'il soit l'irréconciliable adversaire de l'art : « un chrétien qui serait en même temps un artiste n'existe pas. » (*Le crépuscule des idoles*, § 9.) Michel-Ange, Racine et Mozart ne sont donc pas des *artistes*. Mais surtout la doctrine du salut n'est que l'égoïsme parfait. C'est dire : « Le monde tourne autour de moi : » et le christianisme doit sa victoire à cette pitoyable flatterie de la vanité personnelle. Par là, il a plu au peuple, aux petits, au rebut de l'humanité, « il est une insurrection de tout ce qui rampe contre tout ce qui est élevé; l'évangile des petits rend petit. » La raison principale de cette déformation de l'homme, c'est le dogme de l'immortalité. « Quand on ne

place pas le centre de la vie dans la vie, mais dans l'au-delà, dans le néant, on a enlevé à la vie son centre de gravité. » Ainsi « l'art de mentir saintement en arrive à la dernière perfection », mais on a leurré et dupé l'espoir humain en faisant miroiter et briller devant nos yeux d'éclatantes et irréalisables chimères. « C'est la plus dangereuse folie des grandeurs qu'il y ait jamais eu sur la terre... » (Cf. *L'antichrétien,* § 43 et 58). Plusieurs de nos contemporains qui repoussent la doctrine de Jésus font grâce à sa morale. Plus logique et plus résolu, Nietzsche n'en laisse rien subsister. Car « au nom de la morale chrétienne, nous devons toujours et inévitablement donner tort à la vie, parce que la vie est quelque chose d'essentiellement immoral, nous devons enfin étouffer la vie sous le poids du mépris et de l'éternelle négation comme indigne d'être désirée et dénuée en soi de la valeur d'être vécue. » (*L'origine de la tragédie*, § 5). — Ne devrait-on pas soutenir, au contraire, que nulle philosophie, nulle religion n'a donné à la vie humaine une importance égale à celle que lui attribue l'Évangile? Mais il est vrai qu'il combat la volupté, le désir de domination, l'égoïsme, et précisément Nietzsche lui reproche de les avoir « maudits et calomniés ». Ce fut une morale d'esclaves enseignée et imposée par les prêtres, afin que les opprimés apprissent la résignation. En disciplinant le troupeau des dégénérés, les prêtres rendirent à l'humanité des services utiles, mais provisoires; mais ils travaillèrent de la sorte à l'effacement des caractères, à l'abaissement et à l'abjection des peuples. « Les prêtres sont les ennemis les plus méchants, parce qu'ils sont les plus incapables. L'impuissance fait croître en eux une haine monstrueuse, sinistre, intellectuelle et venimeuse. » (*La généalogie de la morale,* § 7.) — Lorsqu'on résume ainsi l'action sacerdotale dans la formation de l'âme et de la société modernes, il n'est pas surprenant qu'on dédaigne les historiens, car leurs témoignages établissent que les prêtres furent surtout, pendant dix-neuf siècles, en paro-

les et en œuvres, les apôtres intrépides et infatigables de la charité.

C'est pour cela sans doute qu'ils sont condamnables, car ils s'attendrirent comme leur Maître sur la misère humaine, ils se penchèrent vers elle pour la secourir; or « qu'est-ce qui fit plus de mal sur la terre que la folie de ceux qui compatissent? » (*Ainsi parlait Zarathustra*, H. Albert, p. 224.) La pitié est, en effet, pour notre philosophe, une vertu d'âmes médiocres, et comme il n'est pire mal que la médiocrité, la pitié est un sentiment qu'il faut condamner et anéantir. Elle est d'abord un manque d'égards envers ceux qui en sont l'objet : le malheureux a le droit de repousser le témoin qui le plaint, et celui-ci, par sa compassion, augmente la somme des souffrances humaines, puisqu'il prend sa part des maux d'autrui et ne fait donc qu'*étendre* le malheur, ce qui tient à l'intensité et à la diffusion de la vie; — de la vie et aussi de la race, car une sélection raisonnable détruirait ou tout au moins laisserait disparaître ces affaiblis, ces anémiés, ces êtres mal conformés et mal armés pour la lutte vitale, que la pitié conserve, perpétue au détriment de la famille humaine. Pourquoi prolonger l'existence à des inutiles et des dégénérés? pourquoi multiplier ces exemplaires attristants dont la vue produisant le dégoût tend à nous convaincre que la vie est mauvaise, diminue notre intensité de vouloir et nous rend lâches et méprisables? Donc pitié contre la pitié, et moquons-nous « des petits jeunes gens et des petites femmes hystériques qui aujourd'hui ont besoin de s'en faire un voile et une parure. » N'objectez pas que c'est une forme la plus spontanée peut-être et la plus émouvante de notre amour pour l'humanité. « L'humanité, répondra-t-il! Y eut-il jamais plus horrible vieille parmi toutes les horribles vieilles, à moins que ce ne soit peut-être la vérité? « (*Le gai savoir*, § 9.)

Ceci n'est point une simple boutade destinée à montrer au monde qu'un Saxon, tout aussi bien que Voltaire, sait manier la plaisanterie avec légèreté et agrément, c'est l'idée

maîtresse de Nietzsche : la vérité est illusion comme tout le reste.

Le préjugé contraire qui domine presque tous les hommes est un legs du christianisme, « le plus grand cas de fabrication de fausse monnaie psychologique qu'il y ait dans l'histoire. » (*Le crépuscule des idoles,* 21.) Il nous a persuadés que « la moralité est plus favorable à la raison que l'immoralité; c'est un préjugé. » (*Aurore,* § 12, 118). Il a cru, comme la philosophie socratique, pouvoir expliquer le monde par la raison; vaine tentative. Aussi bien, vous n'allez pas croire que ce *monde,* qu'il s'agirait d'expliquer, possède une existence objective. Nous en avons fini avec la substance et « la chose en soi »; de Kant à Hégel, le travail a été fait et bien fait, il n'y a plus à le recommencer. L'auteur de *Zarathustra* nous a raconté comment le « monde vrai » devint enfin une fable. C'est une sorte d'apologie sans finesse et sans grâce dont voici la fin : « Le vrai monde, une idée qui ne sert de rien, qui ne crée même pas une obligation, une idée inutile et devenue superflue : partant, une idée réfutée, supprimons-la. (Grand jour, déjeûner; retour du bon sens et de la gaieté; rougeur éperdue de Platon; sabbat de tous les esprits libres!) Nous avons supprimé le vrai monde : quel monde reste-t-il, serait-ce le monde des apparences? Mais non, en même temps que le vrai monde, nous avons supprimé le monde des apparences. (Midi, instant de l'ombre la plus courte; fin de la plus longue erreur; apogée de l'humanité; incipit Zarathustra. » (*Œuvres,* VIII, 82.)

Ce Zarathustra, dont il est souvent question est un ange et un sage qui personnifie notre philosophe. *Ainsi parlait Zarathustra,* tel est le titre de son « chef-d'œuvre » qui a fourni à Richard Strauss le sujet d'une composition musicale et dont son auteur vante les mérites avec complaisance et sans modestie. C'était, je pense, celui qu'il avait en vue lorsqu'il écrivait : « L'humanité me doit le livre le plus profond qu'elle possède. » (*Le crépuscule des*

idoles, p. 129.) Donc, « le sage » quitta sa patrie et le lac de sa patrie, à trente ans, pour s'en aller dans la montagne et vécut dans une caverne avec un aigle et un serpent — la fierté et la ruse. Après dix ans de solitude, il revenait parmi les hommes, lorsqu'il trouva un ermite qui louait Dieu avec des chants, des pleurs, des rires et des murmures. Et quand il l'eût quitté, Zarathustra parla ainsi à son cœur : « Serait-ce possible! Ce vieux, dans sa forêt n'a pas encore entendu que Dieu est mort! » Il n'avait donc pas lu le *Gai savoir,* où nous trouvons ces paroles : « Le plus important des événements récents, le fait que « Dieu est mort », que la foi au Dieu chrétien a été ébranlée, commence déjà à projeter sur l'Europe ses premières ombres » (p. 343).

« A qui perd tout, Dieu reste encore », chantait notre poète : Nietzsche a tout perdu, même Dieu, ou plutôt, parce que « Dieu est mort », les vérités et les choses, les existences et les apparences, la science et la morale, tout enfin est mort avec lui. Cette intransigeance ne me déplaît pas; volontiers je louerais le philosophe de sa décision : il a bien vu que si l'on enlève à la réalité et à la pensée le principe et la fin des choses, les êtres et les idées s'évanouissent. L'athéisme anéantit le monde comme il détruit le devoir, l'un n'étant que l'œuvre de Dieu, l'autre la relation qui nous unit à lui. Je suis bien aise que ce destructeur ne soit pas arrêté devant la morale; « l'impératif catégorique » ne mérite plus le respect s'il n'est, dans ma conscience, l'écho d'une voix divine; superstition plus gênante et plus encombrante que les autres, il nous opprime depuis des siècles sous le poids des obligations dont il nous charge, c'est un joug insupportable qu'il faut secouer pour être libre, fort et vivant. « Rien n'est vrai, tout est permis. »

Et voilà le terrain bien déblayé; maintenant, il faut construire. Car Nietzsche se défend d'être « *nihiliste* ». C'est le chrétien qui aboutit au néant en opposant à la vie une doctrine de mort.

C'est la morale d'esclaves qu'il faut remplacer, sa loi faite pour les humbles, les petits, la plèbe, « les bêtes de troupeau », à laquelle doit succéder une conception aristocratique de l'existence. Il faut commencer par changer la « table des valeurs » dressée par le Christianisme, imposée par lui à l'humanité. Et d'abord ne jugeons pas une doctrine, une philosophie ou une religion « par les effets bienfaisants ou édifiants ». « Le bonheur que l'aliéné trouve à son idée fixe ne prouve en rien la sagesse de cette idée. » (*Choses humaines pas trop humaines,* p. 161.) Affirmons ensuite que « la fausseté d'un jugement n'est pas objection contre ce jugement. » (*Œuvres*, VII, 12.) Nous voici mûrs pour admettre le vrai point de vue sous lequel il faut désormais considérer les choses : ce qui importe c'est leur usage, leur utilité, leur valeur. C'est sans doute une illusion, c'est peut-être un mensonge qui est indispensable à la vie. L'important c'est de vivre. Nous voilà bien loin, ce semble, du pessimisme de Schopenhauer dont nous sommes partis! Il faut reconnaître un but à la vie ; il n'est pas vrai, il n'est pas possible, que le non être soit la fin de tout, ce qui importe c'est la production du « *surhomme.* » « Le but de l'humanité ne peut s'atteindre que dans ses types les plus élevés. » (*Considérations inactuelles*, § 9.) « Les philosophes, les artistes et les saints, voilà les hommes véritables, les hommes qui se séparent du règne animal » (§ 5.) Avant Nietzsche, d'autres avaient prononcé des paroles analogues, et sans rappeler Carlyle et le culte des héros, nous connaissons, depuis Lucain, le célèbre hémistiche : *Humanum paucis vivit genus*,

Il a provoqué quelques contre-sens et plusieurs commentaires. Mais il n'est point pour Nietzsche une maxime isolée, c'est une théorie, et, à vrai dire, le *leitmotiv* qui donne l'impulsion à son œuvre et en fait l'unité. « L'humanité doit travailler sans cesse à engendrer des grands hommes et cela est sa tâche à l'exclusion de toute autre. » (*Considérations inactuelles*, § 6). Essayons de nous figurer le « *pro-*

cessus » de leur formation : parti du ver de terre, l'homme est arrivé par le singe jusqu'à l'état où nous le voyons aujourd'hui, état de honte et de douleur. En cette humanité médiocre, nous voyons apparaître quelques représentants de la race caractérisés par le grand désir, le grand mépris et le grand dégoût. La bassesse universelle leur cause une invincible répugnance et ils tendent à l'anéantissement de notre espèce. Mais cet anéantissement doit être une résurrection; sans doute il ne faut l'entendre qu'en figure et comme le symbole d'une transformation à laquelle nous devrons le « surhomme », « le libérateur de la volonté qui rendra au monde son but et à l'homme son espérance, cet antéchrist et cet antinihiliste, ce vainqueur de Dieu et du néant, il faut qu'il vienne un jour. » (*La généalogie de la morale*, § 24.)

Et comme la contemplation d'un idéal, même lointain, inspire le désir de l'atteindre, essayons de fixer quelques traits de cet être supérieur qui sera le terme de notre évolution, en nous souvenant qu'il ne peut être saisi et surtout gardé par « les êtres au sang de grenouille et les débiles » (*Le gai savoir*, § 45). Puisse cette vue nous réchauffer et nous affermir.

Le caractère propre du « surhomme » c'est la « volonté de puissance », la tendance à agrandir sa domination; c'est celui qui dit « oui » à tout ce qui développe et exalte la vie. C'est un créateur de valeurs, c'est-à-dire, qu'il changera notre évaluation des choses et des notions qui les expriment : il cherchera des formes nouvelles et des raisons de vivre puisque tous les anciens motifs de nos actions sont reconnus impuissants et absurdes. En lui, la personnalité se précise, s'élève, domine de haut « les bêtes de troupeau », « dont la misère doit être augmentée pour permettre à un petit nombre de génies olympiens de produire leurs grandes œuvres. » (*Œuvres*, IX, § 58.) Comme un horticulteur produit des fleurs aux formes bizarres et aux parfums exotiques, au prix d'essais, de croisements, de soins infinis, c'est par

la culture intensive du moi que nous arriverons à produire ces monstres admirables qui seront des exemplaires d'énergie et des types d'héroïsme.

Je n'ai point dit de *liberté*, car il est inadmissible que survive encore ce reste d'une métaphysique usée et condamnée. « La théorie du libre arbitre est une invention des classes dirigeantes. » En réalité, chacun croit être libre lorsqu'il est le plus solidement enchaîné, celui-ci dans la passion, celui-là dans le devoir, l'un dans la recherche scientifique, l'autre dans la fantaisie. C'est une contrainte opposée à nos habitudes qui survenant à leur formation et à leur exercice nous fait croire que nous étions libres dans l'état qu'elle gêne et contrarie. « Libre arbitre ne veut dire proprement autre chose que le fait de ne pas sentir de nouvelles chaînes. » (*Le voyageur et son ombre*, 10.)

La volonté libre disparaît naturellement avec l'âme. « Derrière tes pensées et tes sentiments, ô mon frère, se tient un maître puissant, un sage inconnu, il se nomme Soi (*selbst*), il habite ton corps, il est ton corps. » (*Ainsi parlait Zarathustra*, 47.) Le corps, c'est « la grande raison » ; c'est donc à lui que nous demanderons la grande morale. Car si l'on ne doit plus songer à la croyance traditionnelle à des principes, obligations et moyens qui dirigeaient l'homme vers le bien absolu, toute existence prend nécessairement une forme spéciale et le « surhomme » aura donc, comme nous, sa manière de vivre. Essayons de la décrire.

Essentiellement, c'est un individualisme sans règle et sans frein ; toute trace d'altruisme en est sévèrement bannie. Écoutez les aphorismes apocalyptiques de Zarathustra : « Celui qui glorifie le Moi et qui sanctifie l'égoïsme, celui-là en vérité dit qu'il sait, le devin ». « Voici, il vient, il s'approche le grand Midi ! » Expérience, énergie, allégresse, ce sont les trois caractères de l'Esprit qui s'élève : il faut qu'il passe par trois métamorphoses et qu'il soit tour à tour chameau, lion, enfant. Sous les fardeaux de la vie, sous les charges pénibles de l'épreuve et de la souffrance,

sous le lourd bagage des contraintes et des disciplines, l'âme acquiert l'expérience. Elle se convainc bientôt de la vanité des prétendues vertus dont une éducation imbécile embarrassait sa marche. On nous a dit : soyez sincères, soyez purs. Or, « celui qui ne sait pas mentir ne sait pas ce que c'est que la vérité. » Et « chez beaucoup la chasteté est presque un vice. »

Nous avions fait reposer la société sur la justice comme sur une assise inviolable. Or, « parler de justice et d'injustice en soi n'a point de sens; une infraction, une violation, un dépouillement, une destruction *en soi* ne pouvant être évidemment quelque chose d'injuste, attendu que la vie procède essentiellement ainsi. » (*La généalogie de la morale, La faute,* § 11.) D'abord cela n'est pas vrai : la vie est avant tout assimilation d'éléments étrangers, construction et production de cellules nouvelles; la désintégration des éléments l'accompagne, mais ne le constitue pas; ensuite la biologie et la morale sont loin d'être identiques : peut-être pourrait-on dire que la juste ambition de la morale, c'est précisément de refouler, de diriger et de discipliner les instincts de la vie. Mais j'ai tort de raisonner contre un philosophe qui abjure la raison!

Au chameau succède le lion qui attaque et tue le grand dragon de la loi dont chaque écaille d'or porte en lettres flamboyantes : « Tu dois ». Il se plaît aux luttes et aux carnages. Ainsi le « surhomme » se délecte à la guerre. L'ancienne morale disait : « Une bonne cause sanctifie même la guerre, mais c'est la bonne guerre qui sanctifie toute cause. » (*Zarathustra,* 6.) Rappelez-vous ces ébauches de créatures supérieures qui se nommaient César Borgia ou Napoléon. Sans doute ils se montrèrent impitoyables, mais Zarathustra l'a proclamé : « Le plus dur seul est le plus noble. O mes frères, je place au-dessus de vous cette table nouvelle : devenez durs » (29)! C'est la morale des maîtres, opposée à cette morale d'esclaves qui reposait sur la distinction du bien et du mal; ils ignoraient que « le mal

est la meilleure force de l'homme... Le plus grand mal est nécessaire pour le plus grand bien du surhumain. Cela pouvait être bon pour ce prédicateur des petites gens de souffrir et de porter les péchés des hommes. Mais moi je me réjouis du grand péché comme de ma grande consolation. » (*Zarathustra, De l'homme supérieur*, 5.) Le bien et le mal abolis, le conscience disparaîtra puisqu'elle doit sa naissance à des instincts réprimés qui se sont retournés sur eux-mêmes et ont enfanté le remords; plus de péché, et alors plus de tristesse; l'état d'innocence et de joie; après le lion, l'enfant. « Depuis qu'il y a des hommes, l'homme s'est trop peu réjoui : ceci seul, mes frères, est notre péché originel. » (*Zarathustra, Des compatissants.*) Cherchant quel fut jusqu'à présent le plus grand péché, le malheureux affirme dans un blasphême que ce fut la parole de celui qui a dit : « Malheur à ceux qui rient ici bas! ». — « Et ceci est mon alpha et mon oméga, que tout ce qui est lourd devienne léger, que tout corps devienne danseur, tout espoir, oiseau... » (*Zarathustra, Les sept sceaux.*) Il revient avec monotonie, et acharnement sur cette pensée : « Il faut que l'homme apprenne à rire au delà de lui-même et à danser au delà de lui-même. » Jusqu'à cette profession de foi : « Je ne pourrais croire qu'à un Dieu qui saurait danser. » On comprend alors qu'il n'ait pas adoré le Dieu du Calvaire.

Une morale implique et produit une sociologie. Celle de Nietzsche est, comme il fallait s'y attendre, la contradiction formelle des tendances de son époque. Il rêve « une nouvelle aristocratie qui inscrive à nouveau sur de nouvelles tablettes le mot : noblesse » (*Zarathustra*, p. 74). Envers la plèbe il n'éprouve que du mépris : « Que m'importent la place publique et la populace et le bruit de la populace et les longues oreilles de la populace! » (*Zarathustra, De l'homme supérieur.*) Il faut avouer que les esprits qui pensent et les âmes délicates sont parfois tentés d'exprimer cette aversion, mais le cœur les rapproche de ce peuple dont

ils comprennent les aspirations, dont ils plaignent les souffrances, dont ils servent les intérêts. Leur en voudrait-on beaucoup s'ils s'oubliaient jusqu'à dire avec Zarathustra : « Que chacun ait le droit d'apprendre à lire, cela gâte à la longue, non seulement l'écriture, mais encore la pensée » (p. 216). L'instruction obligatoire nous a tant déçus qu'un peu d'impatience est assez naturelle. Pareillement comme il déteste par dessus tout la faiblesse il traite assez mal les femmes redevables au christianisme de leur rédemption, de leur dignité et de leur vertu. Il les compare à de « dangereuses et belles chattes. » « Avec les femmes, n'oublie pas le fouet, » dit-il, et certes la boutade est impertinente et disgracieuse, mais vous ne comptiez pas qu'il se montrât favorable aux revendications des émancipées. Pas plus qu'au congrès de la Haye, il ne trouverait place dans un club ou un meeting féministe. Il revient à trente siècles en arrière lorsqu'il nous dit que « l'homme doit être élevé pour la guerre et la femme pour le délassement de l'homme, tout le reste est folie » (*Zarathustra*, 94). Pourtant, il n'est que dans la tradition de Molière, qui fut celle de notre race, lorsqu'il affirme « qu'une femme savante doit avoir quelque désordre physiologique. » Vous voyez qu'il sait revêtir d'une forme vive et pittoresque certains de ses jugements les moins contestables. Soyez assurés qu'il n'épargnera personne; écoutez comment il apprécie ses compatriotes : « La profondeur allemande n'est souvent qu'une digestion pénible et languissante... : il faut bien faire honneur à son nom, on ne s'appelle pas impunément das « tuische » Volk — le peuple qui trompe. » (*Par delà le bien et le mal*, p. 244). Le type allemand pourrait bien être le docteur Strauss, le philistin satisfait de lui-même qui se pique de culture; mais le type anglais, Darwin ou Spencer, est tout aussi médiocre. La lutte pour la vie est plus affirmée que démontrée. « Non, ils ne sont pas une race philosophique, ces Anglais : Bacon c'est une attaque contre tout esprit philosophique » (p. 282), Carlyle est le pessimisme par

suite d'une mauvaise digestion, puis Stuart Mill est la clarté blessante. Par sa culture intellectuelle, raffinée, la France trouve grâce devant lui; mais les Français qui méritent ses sympathies ne sont pas nombreux. A. Comte était le plus avisé des Jésuites; Michelet, l'enthousiasme qui ôte l'habit; George Sand, la vache à lait au beau style; Sainte-Beuve, un génie de médisance; « l'esprit de Renan est un esprit qui énerve, une calamité de plus pour cette pauvre France malade »; Zola représente « le plaisir de puer ». — « Ce qui est au premier plan, c'est une France abêtie et devenue grossière, cette France qui, tout récemment aux obsèques de V. Hugo s'est livrée à une véritable orgie de mauvais goût et de contentement de soi. » (*Par delà le bien et le mal*, 254.) Plût à Dieu que ces dernières lignes écrites il y a douze ans ne fussent plus vraies aujourd'hui!

C'est un de nos compositeurs, Bizet, « le dernier génie qui ait vu une nouvelle beauté et une nouvelle réduction, Bizet qui a découvert une terre nouvelle : le midi de la Musique » (254). Il l'oppose à Wagner dont il est guéri et qui fut « sa maladie ». On sait qu'après avoir adoré l'auteur de *Tristan et Yseult*, il a eu plus que du mépris et de la haine pour l'auteur de *Parsifal*. On a beaucoup disserté et discuté sur le « cas Wagner; », nous demeurons persuadés, quant à nous, qu'il ne pardonne pas à son ancienne idole ses tendances religieuses pourtant si indéterminées et si vagues : « Il s'est mis à prêcher aux autres de chemin qui mène à Rome... la musique de *Parsifal* c'est la foi de Rome sans paroles. » (*Par delà le bien et le mal*, p. 256.)

« Ces hommes que j'attends sont les forts, les victorieux, les joyeux, ceux qui sont carrés de corps et d'âme; ce qui doit venir, ce sont les lions qui rient, » mais l'évolution ne s'arrête pas là et Nietzsche a couronné tout son système — si ce mot pouvait convenir à ses effusions désordonnées — par la théorie du retour éternel dont il parlait à voix basse, avec les signes de la terreur la plus profonde, deux années avant que sa folie ne fut déclarée. Voici ce mystère d'hor-

reur : les forces étant constantes, déterminées et s'exerçant dans une durée sans limites, leur équilibre étant impossible (puisqu'il se serait déjà réalisé à un moment du temps infini), toutes les combinaisons déjà réalisées se reproduiront infailliblement et tout ce qui a paru, tout ce qui est venu apparaître et viendra de nouveau. Tous les êtres sont entraînés sans trève et sans cesse, sans raison et sans fin, dans un cercle éternel... *Aegri somnia!*

Il faut conclure. Nietzsche est-il « le plus grand penseur et le plus brillant écrivain que l'Allemagne ait produit dans la dernière génération? » C'est le jugement de M. Teodor de Wyzewa (*Revue bleue,* 1891), ordinairement si bien informé. « Brillant écrivain » ? Je n'ai pas le droit d'examiner la question, encore moins de la résoudre. On m'assure que les Allemands d'aujourd'hui écrivent, pour la plupart, fort mal. Le style de Nietzsche paraît empreint d'un certain lyrisme, il a des mouvements, de la couleur et de la fougue, il se complait aux altérations, aux accumulations de synonymes, aux jeux de mots, et cela est proprement puéril. « Grand penseur! » Jugez vous-même si ce fatras mérite le nom de pensée. « Madame, disait Henri Heine, une idée est une bêtise qu'on se fourre dans la tête. » Je modifierai légèrement la formule en l'appliquant à Nietzsche : « Une idée est une folie qui germe et s'épanouit dans un cerveau en délire. »

Rien n'égale l'abondance des idées de Nietzsche, mais, en dépit de leur tour paradoxal, elles sont horriblement banales; malgré la crudité et la violence de l'expression elles demeurent souvent obscures, et toujours incohérentes. Mais deux vérités se dégagent de ce rapide et trop imparfait examen : la première est que le criticisme et l'idéalisme, le positivisme et le phénoménisme ont abouti à détraquer un cerveau, à pervertir une raison, et que niant l'évidence des vérités premières, la réalité des substances et l'enchaînement des causes, l'esprit humain arrive facilement à l'abîme et sombre dans la folie.

**

La seconde, c'est que la philosophie de Nietzsche prouve à sa manière que l'homme est un animal religieux. C'est la loi de notre espèce et nul n'y échappe. L'homme adorera toujours quelque chose : et, à défaut du vrai Dieu, le veau d'or ou le crocodile sacré, le cheval de Caligula ou la pierre noire d'Héliogabale. Athées, les plus idolâtres. « S'il y avait des dieux, comment supporterais-je de n'être pas un Dieu! Donc il n'y a pas de dieux. » A la bonne heure; mais il est remplacé par le « surhomme »; et c'est lui, ce grand fauve cruel que le philosophe propose à notre adoration.

L. Maisonneuve.

Toulouse.

L'ORGANISATION

DE

L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ECCLÉSIASTIQUE

Des appréciations diverses ont été portées, dans ces derniers temps, sur les études des grands séminaires [1]. Quoi qu'on ait pu dire, il paraît certain qu'en général l'écart n'est pas énorme entre les besoins réels du plus grand nombre des curés et vicaires, surtout à la campagne, et l'instruction donnée dans les séminaires diocésains. L'enseignement « moyen » des sciences sacrées atteint, en France, un niveau assez honorable, niveau qui n'est pas dépassé par le clergé paroissial des autres pays. Il s'ensuit que les imperfections de l'enseignement des grands séminaires pourraient être supprimées sans faire de changement radical dans le système actuel d'instruction imposé à la majorité des jeunes clercs : l'organisation générale, les cadres d'ensemble peuvent et doivent être maintenus.

Peut-on en dire autant de l'organisation de l'enseignement distribué, en France, à l'élite des clercs? dans cette élite figurent naturellement en première ligne les futurs professeurs de séminaire, d'autant plus que, au jugement de Mgr Latty, évêque de Châlons, naguère leur formation n'était pas tout à fait ce qu'on pouvait souhaiter [2].

D'ailleurs il est certain que les améliorations qu'on a pu désirer dans l'organisation des séminaires seraient réalisées

1. La *Revue catholique de Bordeaux* a publié, dans le courant de 1897, une série d'articles où j'ai essayé de présenter un résumé des discussions récemment soulevées à propos de l'enseignement des petits et grands séminaires.

2. Il y a peut-être quelque utilité à reproduire ici une citation que j'ai déjà

rapidement et sans secousses, si les professeurs avaient reçu, dans les Universités catholiques, une formation appropriée à leurs besoins spéciaux. En effet, il existe une relation étroite, comme l'a dit Léon XIII, entre les intérêts de divers ordres d'enseignements[1]. Le P. Fontaine, de la Compagnie de Jésus, a élargi le débat, et il a porté une appréciation assez sévère sur la formation de l'ensemble des prêtres que leurs talents appellent à exercer le saint ministère au milieu des populations urbaines[2]. Comment, en effet, expliquer l'impuissance presque complète du clergé dans les milieux de ce genre, impuissance d'autant plus fâcheuse que le personnel appelé à diriger les affaires publiques se recrute et se recrutera désormais sans doute dans cette partie de la population?

Et cependant l'état ecclésiastique compte dans ses rangs un aussi grand nombre d'hommes intelligents que les carrières laïques, et les supérieurs ont en général la louable préoccupation de placer à la tête des paroisses et des aumôneries urbaines les prêtres les plus recommandables, et

utilisée dans la *Revue catholique de Bordeaux* (10 septembre 1897, pp. 530, 531). « Longtemps, dit Mgr l'évêque de Châlons,... un jeune homme de vingt ans était constitué à l'enseignement de la Philosophie, et il y restait tout juste le temps nécessaire pour débrouiller, à son profit, l'auteur enseigné. Il passait, dès qu'il le pouvait, à l'Écriture Sainte. Ce cours étant « accessoire », on lui en adjoignait un autre qui ne l'était pas moins : l'Histoire, le Droit canon, l'Éloquence sacrée. Le moyen de ne pas désirer sortir de l'accessoire? Tout naturellement, l'exégète aspirait au Dogme; et, le Dogme une fois attrapé, il avait le devoir d'y exceller comme il avait excellé à l'Écriture Sainte et à la Philosophie. Tout cela se tenait, alors, et les capacités des maîtres se transformaient avec les matières enseignées.

« Mais l'évolution n'était parfaite et la satisfaction pleine et entière, que lorsqu'on arrivait à la Morale. Là était le couronnement de la carrière, et comme le repos de l'enseignement. Les cheveux avaient blanchis; le visage était ridé, mais bienveillant, l'air fin et vénérable : une sorte d'idéal que ce professeur de Morale! » (*Lettre circulaire de Monseigneur Latty, évêque de Châlons sur les études bibliques au séminaire*. Châlons-sur-Marne. Martin, 1895, pp. 22, 23).

1. Dans une lettre adressée le 25 octobre 1893 aux évêques d'Espagne, le Pape s'exprime en ces termes : « *Sublatis ita catholicis studiorum Universitatibus eorumque collegiis, ipsamet seminaria clericorum exaruere, sensim ea deficiente doctrinæ copia, quæ ex magnis gymnasiis effluebat... quia Lyceorum veterum interitus penuriam idoneorum magistrorum genuerat.* » (*Canoniste contemporain*, 1895, p. 730.)

2. *L'irréligion contemporaine et la défense catholique*. Paris, 1895, p. 121.

ce n'est pas peu dire, par leurs dons naturels, leur savoir et leur bonne volonté. Si l'on trouve, malgré cela, parmi eux, comme le dit Mgr Isoard[1], peu de prêtres vraiment capables de donner aux fidèles instruits et aux élèves de l'enseignement secondaire une instruction religieuse proportionnée à leurs besoins, si l'apostolat par la presse et par la parole publique, en dehors de la chaire[2], n'est pas toujours à la hauteur des nécessités présentes, si le goût des choses intellectuelles et les vocations scientifiques sont choses trop rares dans l'ensemble du clergé, il est bien difficile de ne pas attribuer, en partie du moins, cette situation fâcheuse au système suivi dans la formation de notre élite.

Cette supposition est fortifiée par la comparaison qu'il est facile d'établir entre les laïques et les ecclésiastiques élevés ensemble dans les mêmes établissements, si on les considère une dizaine d'années après la fin de leurs classes. On rencontre alors beaucoup de laïques qui exercent les professions libérales avec un succès que rien, au petit séminaire, ne faisait jadis prévoir. Pareille transformation et pareil progrès, quoique déjà à un degré moindre, se rencontrent assez souvent chez des prêtres qui, au petit sé-

1. *Si vous connaissiez le don de Dieu*. Paris, 1899, p. 54.

2. Il existe maintenant, à Paris et en province, nombre de petits journaux et revues dans lesquels de jeunes abbés luttent vigoureusement contre nos adversaires. Leur défaut principal est, je crois, de ne pas élever suffisamment le niveau des discussions, sous prétexte d'être populaires. Il est bien vrai que la masse n'est guère capable de bien comprendre autre chose que la chronique locale, et apprécie les injures beaucoup mieux que les bonnes raisons. Mais il y a des gens du peuple qui sont en état de tirer profit d'un bon article de fond, et ceux-là sont les meneurs.

Quant aux autres, ils sont fiers de voir qu'on les traite comme s'ils étaient instruits. Dans les départements du Midi, par exemple, les lecteurs de la *Dépêche* sont souvent incapables de bien comprendre les articles de MM. Jaurès et Clémenceau : ils les en admirent davantage et les croient aveuglément. Quand les petits journaux et revues catholiques dont je viens de parler veulent hausser leur ton, trop souvent on voit alors apparaître au grand jour l'insuffisance des rédacteurs : que d'entorses à l'histoire en particulier ! En somme, réserve faite en faveur de M. Loutil et sans doute de quelques autres, que je ne connais pas, nous sommes encore loin d'avoir en France le *Press-Kapellan* qui, dit-on, a rendu tant de services au Centre allemand.

minaire, n'annonçaient, eux aussi, qu'un talent assez médiocre. Mais le contraste s'impose, au contraire, si l'on considère l'élite des classes. Beaucoup de prêtres qui donnaient, au petit séminaire, les plus belles espérances, une fois arrivés à la quarantaine, ne sont plus à la hauteur de leurs émules laïques d'autrefois. Ceux-ci, jadis leurs égaux à peine, fournissent ordinairement, toutes proportions gardées, des carrières mieux remplies, pourvu du moins qu'ils aient gardé leurs habitudes de bonne conduite et de travail. Dans le clergé, les plus brillants lauréats du petit séminaire, quand ils sont parvenus à la maturité, accusent trop souvent dans l'exercice de leurs fonctions, la prédication par exemple, les mêmes lacunes que tels de leurs collègues beaucoup moins bien doués. Il peut arriver pire encore : quelques-uns n'ont plus que le talent et surtout l'élan strictement nécessaires pour s'acquitter médiocrement de leurs devoirs journaliers; parfois ce sont des esprits presque éteints ou faussés, des cœurs découragés ou aigris. Les licenciés ès lettres et les docteurs en théologie eux-mêmes ne se distinguent pas toujours de leurs confrères autant qu'on serait tenté de le croire, et trop souvent on est tenté de leur appliquer le mot de Mgr Latty : « Les uns savent les choses, mais ne les peuvent dire; et ceux qui savent dire ne savent souvent rien. »

Il y aurait injustice à faire retomber sur les grands séminaires la responsabilité principale des résultats que j'ai cru pouvoir signaler, à la suite de Mgr Isoard. En d'autres termes, toutes les questions relatives aux hautes études ecclésiastiques dépendent avant tout de la réponse donnée à cette autre question : faut-il, dans l'enseignement ecclésiastique, faire une sélection entre les « moyens » et l'élite, et assurer à celle-ci des moyens spéciaux d'instruction en dehors des séminaires diocésains? Les Instituts catholiques ont justement été fondés pour satisfaire à ce besoin. Tels qu'ils sont, ils ont déjà rendu de grands services, surtout au point de vue de l'enseignement secondaire libre. C'est ce qu'a très

bien montré avec compétence M. l'abbé Bertrin, agrégé de l'Université, professeur à l'Institut catholique de Paris [1]. Ces bons résultats sont dus au mérite individuel des professeurs qui maintiennent l'enseignement à la hauteur que comportent les préoccupations utilitaires des élèves et parfois la faiblesse de leurs études élémentaires.

Toutefois diverses circonstances ont retardé le développement des Instituts catholiques. Après la Révolution qui avait consommé la ruine des vieilles universités, il fallut courir au plus pressé, [2] et assurer au clergé, avec une bonne formation religieuse et morale, le minimum d'instruction exigé par le concile de Trente : ce fut l'œuvre des séminaires diocésains qui, alors pour la première fois, eurent, en fait, le monopole à peu près exclusif de l'enseignement ecclésiastique.

Les Facultés de théologie officielles eurent peu d'action directe sur l'ensemble du clergé qui ne les fréquentait guère. Cependant elles rendirent tout au moins un service fort appréciable : celui de mettre en relief des individualités brillantes et de leur faciliter l'accès de l'épiscopat. Ce fut pour le plus grand bien de l'Église de France qui, sans cela, n'aurait guère pu recruter ses chefs que parmi les hommes d'administration, d'ordinaire peu soucieux de la haute culture intellectuelle. La réorganisation du culte absorba sans doute le clergé pendant la première moitié de ce siècle. Après la loi de 1850, on s'occupa plus que jamais et ce sera peut-être le principal titre de gloire du clergé français en ce siècle — de fonder un grand nombre d'établissements d'instruction secondaire. Enfin en 1875, les catholiques, entraînés, semble-t-il, par Mgr Dupanloup, créèrent de toutes pièces, dans un beau mouvement d'enthousiasme, à la

1. *Revue du clergé français*, 15 décembre 1897.

2. S'il faut en croire M. l'abbé Delfour, on dut alors ordonner des prêtres qui savaient à peine le latin. M. l'abbé Toreilles a tracé un tableau saisissant des difficultés inextricables au milieu desquelles se débattaient les évêques sous le premier Empire. *Revue du clergé français*, 1er janvier, 1er février 1898.

française, cinq Universités catholiques, zèle d'autant plus méritoire qu'on avait alors des idées assez vagues sur ce que devait être l'enseignement supérieur. Des professeurs éminents assurèrent leurs concours à ces fondations nouvelles. En même temps on prit des précautions minutieuses pour sauvegarder, pendant le temps des études supérieures, les vertus cléricales des élèves. De véritables séminaires, suivant l'esprit du concile de Trente, furent annexés à chaque Institut catholique, et furent confiés, à Lille aux prêtres de la Mission, ailleurs à la Compagnie de Saint-Sulpice, qui, en acceptant cette charge nouvelle, ne faisait que reprendre ses traditions les plus authentiques. Dans ces séminaires, l'oraison, l'examen particulier d'après M. Tronson et la lecture spirituelle se font régulièrement : la Compagnie, pour reprendre une belle parole de Mgr Lagrange, ne met plus de limites à la science, et elle continue à n'en pas mettre à la vertu.

Après avoir créé l'enseignement supérieur ecclésiastique, on se demanda quel usage il fallait en faire, quelle place il fallait lui donner dans l'organisation déjà existante, comment il fallait surtout le raccorder aux grands séminaires. Cette dernière question était d'autant plus délicate que les grands séminaires suffisaient, après tout, aux besoins de la masse, et qu'on craignait de diminuer, en quoi que ce fût, leur importance. Qu'on ait eu sur ce point, qu'on ait encore à traverser une période de tâtonnements, personne n'en sera surpris. Il a fallu plusieurs siècles pour qu'on ait pu s'entendre sur l'organisation de l'enseignement « moyen », dont Saint-Sulpice, à Paris, présente le type le plus parfait. A plus forte raison, après une interruption de plus de cent ans, et à une époque de renouvellement pour les sciences auxiliaires de la théologie, l'histoire de l'Église et l'exégèse, faut-il s'étonner si le haut enseignement éprouve quelque peine à s'imposer à l'opinion ecclésiastique, bien plus, à trouver sa voie, à prendre conscience de lui-même, de ses principes et du but qu'il doit poursuivre? Faut-il s'éton-

ner s'il a peine à se faire une organisation d'ensemble, à trouver ou retrouver son *Ratio studiorum* ?

Il est vrai que la fondation des Instituts catholiques coïncida, ou peu s'en fallut, avec l'ouverture des hostilités entre l'Église et le parti républicain parvenu au pouvoir. Les restrictions apportées à la liberté de l'enseignement supérieur et la suppression des jurys mixtes gênèrent dans leur développement les Facultés libres de droit destinées aux jeunes laïques chrétiens. Mais, quoi qu'on en ait dit, elles ne furent pas, dans les Facultés libres de sciences et de lettres, un obstacle sérieux au recrutement des élèves ecclésiastiques. Ceux-ci, en effet, sauf de très rares exceptions, n'ont pas cessé d'être traités par les professeurs de l'État avec une grande impartialité. L'obligation de se conformer aux programmes officiels de la licence ès lettres ou ès sciences n'était pas non plus un joug intolérable, parce que ces programmes, sans être parfaits, répondaient en somme aux principaux besoins des élèves. Quant aux Facultés libres de théologie, elles conservèrent, à tous égards, une indépendance absolue, y compris la collation des grades, et la suppression des Facultés officielles de théologie était même de nature à augmenter leur importance. Avec plus de raison on pourrait dire que l'organisation de l'enseignement primaire libre, à la suite des lois de laïcisation, a détourné de l'enseignement supérieur l'attention des catholiques. Toutefois les principaux obstacles qu'il rencontre sont, je crois, d'ordre intérieur, du moins en tout ce qui touche la formation des clercs. La nature de ces obstacles et des résultats qu'ils produisent, en second lieu la recherche des améliorations qu'il serait bon d'introduire, tels sont les sujets sur lesquels je voudrais attirer l'attention des personnes compétentes, beaucoup plus que résoudre moi-même les questions posées.

I.

Disons avant tout que les catholiques sont encore très peu

convaincus de la nécessité d'une instruction spéciale pour l'élite des jeunes ecclésiastiques, et comprennent encore moins la nécessité de la sélection que suppose l'enseignement supérieur. Même les publications relatives aux Instituts catholiques portent la trace de cette indifférence. On y trouve des considérations fort éloquentes sur l'importance de ces établissements pour la formation des jeunes laïques chrétiens. Quant à leur rôle dans la formation du clergé, c'est à peine si ce point est touché. Manifestement les préoccupations sont ailleurs. Un fait atteste mieux que tout autre chose l'état d'esprit que je viens de signaler : les professeurs des séminaires ne poussent guère leurs élèves vers les Instituts catholiques; les jeunes clercs eux-mêmes ne paraissent pas désirer beaucoup y être admis. C'est tout au plus si nos cinq établissements d'enseignement supérieur ont, tous ensemble, quatre cents élèves ecclésiastiques. En y ajoutant le groupe qui suit à Rome les cours de la Minerve ou du Collège romain, on constate que la vingtième partie à peine des séminaristes reçoit l'enseignement supérieur. Il est permis de penser que ce petit groupe est beaucoup trop restreint, si on le compare, soit au grand nombre de jeunes laïques admis à recevoir l'enseignement supérieur, soit aux milliers de clercs qui, au moyen âge, se pressaient autour des chaires de saint Thomas, d'Albert le Grand et de Gerson.

Peut-être aussi l'indifférence des catholiques se complique-t-elle d'une conception nouvelle de l'enseignement supérieur, conception que l'exemple des Facultés de l'État a contribué à répandre, et contre laquelle s'élève le P. Decheverens[1]. On suppose que l'enseignement supérieur est un simple complément, sur tel ou tel point spécial, des études déjà faites, soit au petit, soit au grand séminaire; de plus, chacun de ces groupes d'études est censé faire un tout complet et se suffisant à lui-même. Dans ce système,

1. *Les universités catholiques*, p. 376.

l'Institut catholique serait une juxtaposition de spécialités: Conformément à cette idée, on oblige d'abord le jeune clerc à recevoir avant tout, pendant quatre ou cinq années, l'enseignement théologique « moyen », et *exclusivement* « moyen » dans un séminaire diocésain; après quoi, on lui permet de séjourner pendant deux ans, trois au plus, dans un Institut catholique, où il développe ses connaissances, soit sur le terrain des études littéraires ou scientifiques, soit dans le sens des études théologiques. En fait, les deux tiers au moins des étudiants préparent la licence ès lettres ou ès sciences qui représente pour eux le terme de toutes les études.

Essayons maintenant d'apprécier le plan d'études qui résulte, sans qu'on y ait pris garde, de l'idée d'après laquelle l'enseignement supérieur serait un couronnement surtout *littéraire* des études ecclésiastiques. Ce plan, avouons-le, établit une brusque solution de continuité entre les études du séminaire et les études de l'Institut catholique. Il est aussi en contradiction avec les besoins des divers âges et avec la subordination qui devrait exister entre les matières étudiées. On a souvent remarqué que les aspirants à la licence ès lettres arrivent trop souvent à l'Institut catholique avec l'impression plus ou moins nette que les sciences sacrées sont, de toutes, les plus arides. En tout cas, ils envisagent avec calme, le plus souvent avec satisfaction, un avenir qui leur permettra de tourner toute leur activité dans une autre direction. C'est tout simplement qu'ils ont abordé trop tôt les sciences sacrées, à un âge où le latin et l'appareil scolastiques devaient nécessairement les rebuter. La comparaison entre les cours nécessairement modestes du séminaire et l'enseignement plus ou moins élevé des Facultés libres ou officielles les affermit dans les dispositions que je viens de décrire. D'autre part, après quatre ou cinq ans de séminaire, ils n'ont plus toute la vivacité d'imagination qu'exigent les études littéraires; ils ont perdu de vue leurs classiques, et la langue de MM. Bonal

ou Vincent a plutôt gâté qu'amélioré les bribes de latin cicéronien qu'ils avaient emportées du petit séminaire. Sans doute, comme me le disait naguère avec satisfaction le doyen d'une Faculté libre, leurs compositions littéraires portent la marque d'un esprit plus mûr que ne l'est d'ordinaire l'intelligence des bacheliers de dix-huit ans. On comprend qu'un professeur de littérature trouve une certaine satisfaction à recueillir les fruits de cette maturité. Mais ce n'est pas la satisfaction personnelle du professeur qui doit entrer ici en ligne de compte; cette considération doit céder devant les besoins de l'élève.

Or les études préparatoires à la licence ès lettres ne représentent, en droit et en fait, qu'un complément de formation littéraire générale, une sorte de rhétorique supérieure qui devrait être un point de départ au lieu d'un point d'arrivée[1]; il suffit, pour s'en convaincre, de constater que les principaux lycées de Paris commencent à présenter des candidats à la licence ès lettres qui se rattache ainsi de plus en plus, à l'enseignement secondaire. A vingt-trois ou vingt-quatre ans, ce n'est plus dans la littérature profane, c'est dans la science sacrée que l'esprit doit se reposer; c'est elle qui a le droit de posséder l'intelligence des jeunes clercs. Sans cela, elle perd à leurs yeux une grande partie de son intérêt et de son prestige. Licenciés ès lettres, ils restent, leur vie durant, sur leur formation littéraire qui représente pour eux tout l'enseignement supérieur. Ils ne s'intéressent qu'aux études profanes. S'ils continuent

1. Seuls le thème grec et les exercices de grammaire et de métrique requis pour la section de grammaire paraissent avoir été imposés en vue de préparer spécialement de futurs professeurs de l'enseignement secondaire. Encore faut-il dire que les connaissances philologiques exigées par cette partie du programme sont très utiles et même nécessaires à ceux qui, comme MM. Batiffol et Lejay, se vouent à l'étude si importante des anciennes littératures chrétiennes; de plus elles sont loin d'être inutiles aux exégètes. Quant aux autres parties du programme, dissertation française, dissertation latine, dissertation d'histoire ou de philosophie, explication des auteurs classiques, rien de tout cela ne sort du cadre de ce qu'on peut attendre d'un « honnête homme », comme on disait autrefois. Tout ecclésiastique a tôt ou tard l'occasion d'utiliser, dans l'étude tant soit peu approfondie de la science sacrée, les connaissances que supposent ces exercices.

leurs études, bien rarement ils se dirigent vers la Faculté de théologie, mais songent à être agrégés de l'Université, docteur ès lettres, et choisissent librement, pour leur thèse, un sujet profane. Ils éditent Horace et Virgile, et ne se doutent même pas que la Bible, les Pères, et l'histoire de l'Église leur offriraient un champ d'études positives tout aussi intéressant, pour ne rien dire de plus; ils laissent ce terrain aux laïques[1], souvent aux protestants et aux incrédules.

S'ils sont portés vers la spéculation, ils se gardent bien d'approfondir les dogmes de notre foi, mais se cantonnent dans la philosophie universitaire. Quoique bons prêtres, même pieux, leur intelligence a été laïcisée, je dirais presque désaffectée, au moment où elle aurait eu besoin d'être pénétrée par les sciences sacrées. On le sent jusque dans leur prédication et leurs cours d'instruction religieuse. Parfois aussi, non sans quelque raison d'ailleurs, ils craignent, en s'engageant sur le terrain des sciences sacrées, ou simplement sur un terrain mixte, d'avoir avec les théologiens des démêlés dans lesquels ils auraient ou du moins paraîtraient avoir le dessous, faute de savoir manier les armes de la scolastique. Ils restent ainsi enfermés dans leurs occupations profanes, leur « tour d'ivoire », comme disait un homme d'esprit qui est en même temps un de nos principaux exégètes, et il est sûr que leur tranquillité personnelle s'en trouve beaucoup mieux. Mais ainsi la science sacrée ne profite pas du fruit de leurs travaux, et ils se privent eux-mêmes des facilités que rencontre toujours un ecclésiastique, lorsqu'il reste fidèle aux études propres à son état. Quelques-uns, à la vérité, découvrent la théologie sur le tard et s'y lancent avec ardeur. Mais alors il arrive trop souvent que leur doctrine est vague,

1. A l'occasion du livre récent d'un professeur de l'Université sur saint François de Sales, un de mes amis, professeur lui-même dans une Faculté de l'État, s'étonnait qu'au même moment deux livres fussent publiés ou sur le point d'être publiés sur l'évêque de Genève : l'un, par un prêtre sur sa langue et son style, l'autre par un laïc sur sa doctrine spirituelle.

leur langue théologique n'est pas sûre, faute d'initiation première, et avec les meilleures intentions du monde, ces littérateurs brillants, improvisés théologiens, au lieu de servir d'intermédiaires, d'interprètes, entre les théologiens et le monde laïque dont ils parlent la langue, peuvent rendre suspectes les idées les plus justes. En somme, il arrive ainsi que le principal effort des Instituts catholiques aboutit à former des philologues, des littérateurs ou des mathématiciens, ou encore, tout simplement, des licenciés ès lettres ou ès sciences. Quoique ce résultat mérite d'être hautement apprécié, il est permis de se demander s'il suffit à justifier les dépenses et les peines que nécessite, pour les catholiques, l'entretien d'un enseignement supérieur.

Des « littéraires », passons au petit groupe des étudiants en théologie et en droit canonique qu'on rencontre dans les Instituts catholiques. A ceux-ci, c'est la formation littéraire qui manque presque toujours : voilà pourquoi ils ne savent pas se servir de ce qu'ils savent.

Cette formation littéraire proportionnée aux connaissances théologiques, dans l'organisation actuelle, ils ne peuvent guère la recevoir. Quoi qu'on fasse, dans les petits séminaires comme dans les collèges libres, la part de la culture classique sera désormais réduite par la poussée irrésistible des sciences, des langues vivantes, de l'histoire et de la géographie. La formation littéraire supérieure des étudiants des Facultés de théologie ne saurait davantage être donnée au grand séminaire, il est à peine besoin de le dire, ni avant d'y entrer, puisqu'on exige qu'ils passent immédiatement du petit ou grand séminaire, ni au sortir de ce dernier établissement, parce que les études théologiques seraient ainsi coupées en deux.

Moins encore peut-on leur demander de se remettre aux études littéraires au sortir de la Faculté de théologie. Ce n'est guère à ce moment, après sept ou huit ans d'études théologiques et canoniques, qu'on se sent le courage de se remettre à des exercices d'écoliers, à composer des thèmes

grecs, des dissertations françaises et latines, à comparer la peinture des passions dans Racine et dans Euripide.

De fortes études philosophiques ne seraient pas moins nécessaires aux étudiants en théologie. Lorsqu'ils arrivent à la Faculté de théologie, il est difficile de leur donner, dit le P. Decheverens, professeur à l'Université catholique d'Angers, une formation vraiment supérieure, parce qu'il leur manque une forte préparation philosophique[1]. De niveau « moyen », comme tous les autres cours, le cours de philosophie du séminaire diocésain n'a pu leur assurer cette préparation. « Les études philosophiques, dit le P. Decheverens, ne sont presque nulle part, je ne dis pas dans les séminaires diocésains où elles sont moins à leur place, mais dans les Universités, ce qu'elles devraient être. En France cette lacune regrettable est la conséquence d'une idée fausse et malheureusement trop acceptée; on veut que les cours universitaires de théologie soient, non une formation à part et complète, mais le couronnement des études faites au séminaire, un perfectionnement de la science déjà acquise. C'est mal comprendre les études, c'est rendre impossible tout enseignement substantiel et approfondi. Il en résulte, de fait, qu'on n'apporte aux Facultés que le mince bagage de notions philosophiques recueilli au séminaire ou dans les collèges de lettres, et c'est peu, beaucoup trop peu comme préparation à l'étude de la théologie. Que sont, après cela, une ou deux années consacrées à suivre tant bien que mal les cours des Facultés, quand surtout les professeurs évitent, et pour cause, de discuter sérieusement les questions où la métaphysique entre pour une large part? Non, ce n'est pas la méthode qui a formé nos grands théologiens, elle en serait incapable. Car, il faut le redire, on n'est théologien qu'autant qu'on est philosophe; où manque ce fondement, il n'y a rien à bâtir que des constructions légères, belles d'apparence, mais sans solidité et sans durée. »

1. *Les universités catholiques*, pp. 375-376

De même, on a cru pouvoir se dispenser de donner de bonne heure aux étudiants une certaine connaissance générale des méthodes positives et critiques dont la science sacrée doit cependant faire un usage discret.

Aussi M. l'abbé Douais [1], alors professeur à l'Institut catholique de Toulouse, et le R. P. Lagrange [2] se plaignaient naguère que l'enseignement supérieur de l'histoire ecclésiastique et de l'exégèse, comme aussi de la patrologie, fût retardé, dans les Facultés de théologie, par le manque de préparation des élèves qui ne savent pas les éléments de l'hébreu, ont oublié le peu de grec qu'ils avaient appris au petit séminaire, ne possèdent pas l'introduction à l'Écriture sainte, et ignorent le maniement des principales collections historiques. Dans ces conditions, le recours aux sources devient à peu près impossible. De même, les étudiants ignorent les langues vivantes dont une certaine connaissance est aujourd'hui nécessaire à l'étude approfondie de l'histoire et de l'exégèse, l'anglais et l'allemand, par exemple; comment, dans cette situation, les étudiants pourraient-ils se rendre compte du travail immense accompli dans ce siècle par les savants d'Angleterre et d'Allemagne, soit pour en profiter, soit pour réfuter leurs erreurs?

D'ailleurs, jusqu'à présent, l'histoire de l'Église et l'exégèse étaient, pour ainsi dire, noyées dans les études de philosophie et de théologie scolastique. Il n'existe presque aucun moyen spécial de formation à l'usage des professeurs chargés d'enseigner ces matières dans les séminaires, rien d'analogue à la licence et à l'agrégation d'histoire, au diplôme d'attestation d'études historiques ou au diplôme de l'École des Chartes. L'École d'études bibliques fondée à Jérusalem par les Pères Dominicains rendra, sans doute, service à quelques privilégiés de la fortune; mais combien leur nombre sera restreint! Les élèves des universités ro-

1. *L'enseignement de l'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Toulouse*, *année* 1894-1895, pp. 6-7.

2. *Revue biblique*, janvier 1895, pp. 62-63.

maines ne sont pas mieux initiés que les séminaristes de France à l'étude de l'histoire de l'Église. Ils passent plusieurs années dans la Ville éternelle sans profiter des facilités exceptionnelles qu'offre la vieille Rome pour étudier l'histoire ecclésiastique, l'art chrétien et l'archéologie chrétienne. L'école de paléographie et de diplomatique pontificale fondée par le Saint-Père, les archives et la bibliothèque du Vatican restent pour eux un pays inconnu. Ainsi ils restent privés d'une bonne partie des avantages et des joies du séjour de Rome; parfois même ils rapportent en France des idées et des appréciations enfantines, et parlent des confessionnaux des catacombes! Que de prêtres pourraient employer les très larges loisirs de leur séjour à Rome à préparer, par exemple, la publication des documents relatifs à la France qui abondent dans les Archives du Vatican! Mais il leur a manqué jusqu'ici, soit la préparation scientifique, soit une direction d'études et un plan d'ensemble, soit enfin des ressources pécuniaires qui leur permettraient d'user du secours des copistes. Ainsi, dans l'enseignement supérieur ecclésiastique, c'est-à-dire au moment où l'intelligence reçoit son pli définitif, la séparation complète commence de bonne heure entre les théologiens, d'une part, les littérateurs, les historiens et les exégètes de l'autre. Cette séparation jette entre ces divers groupes les germes d'une défiance réciproque qui se fait jour à chaque instant, et qui retarde les progrès de la science sacrée. Dernièrement, dans un article fort remarquable, le P. de Grandmaison, de la Compagnie de Jésus, déplorait ces divisions. Elles tiennent sans doute, en partie, à la nature même des choses, mais aussi au défaut d'une formation supérieure qui réponde à l'ensemble des besoins des futurs théologiens, « soit scolastiques, soit critiques[1] », Chez les premiers se développent uniquement, pendant leur séjour à l'Institut, « les facultés d'abstraction », dit M. l'abbé Douais; « et la métaphysique donne à leur

1. *Études religieuses*, 5 janvier 1898.

esprit un tour absolu. Justement, à cause de cela, sans qu'on méconnaisse l'excellence et la nécessité d'une telle étude, et aussi parce que, à leur âge, l'aptitude principale de l'esprit est ce que j'appellerai l'aptitude logique, il est indispensable de les tenir en garde contre un danger réel : d'abord, une sorte de mépris des faits qui, en comparaison de l'absolu métaphysique, semblent n'être qu'une quantité négligeable; ensuite, l'usage de l'argument à priori, qui conduit à admettre tout ce qui paraît rationnellement vraisemblable ou même possible. » Rien d'étonnant, dès lors, s'ils tiennent *a priori* pour dangereux ou sans valeur tout ce qui leur est présenté par les critiques.

Bien plus, l'exclusion complète des méthodes critiques dans la première partie de la formation des clercs les mieux doués, peut présenter un certain danger pour leur foi. Ils peuvent en effet être très troublés par la révélation soudaine des difficultés qu'on éprouve parfois, si l'on veut aller aux sources, à concilier la scolastique avec l'histoire et l'exégèse. Au contraire, le meilleur préservatif contre les excès de la critique serait un apprentissage graduel de la critique.

Enfin, d'une manière générale, l'initiation au travail personnel et la formation de vrais savants deviennent très difficiles avec le plan dont je viens de parler. Le « couronnement d'études » occupe peu de place, comme tous les couronnements; de fait, il comprend à peine deux ou trois ans tout au plus, et, comme il faut bien revenir de la Faculté avec un grade quelconque, la préparation plus ou moins mécanique de ce grade absorbe nécessairement les étudiants.

« Or, pour former des savants, écrivait naguère Mgr l'archevêque de Besançon, les ressources matérielles et des intelligences d'élite ne sont pas seules nécessaires; il faut, en outre, des efforts multiples ordonnés tous vers un but élevé, soutenus par des sacrifices de tout genre et par une longue patience : c'est ici surtout qu'il faut savoir attendre. On n'improvise pas des savants en un

jour et par décret; leur formation est une œuvre de longue haleine... Peut-être n'avons-nous pas été assez pénétrés des nécessités de cet ordre : au lieu d'envisager l'avenir et de le préparer avec soin, au prix des privations souvent douloureuses, au lieu de nous résigner à planter en pensant que « d'autres nous devront cet ombrage », nous nous sommes trop exclusivement préoccupés du présent et des besoins immédiats... Il semble que l'on aurait pu ne pas verser dans les cadres du professorat la totalité du contingent ecclésiastique qui, chaque année, sortait victorieux des épreuves de la licence: on aurait pu songer à l'enseignement supérieur. Empruntant à l'enseignement public une pratique excellente, on aurait pu l'imiter en faisant, dans ce contingent de choix, une sélection nouvelle, en permettant à quelques esprits d'élite, doués d'aptitudes spéciales, de continuer les grandes études ébauchées et de les poursuivre jusqu'à leur perfectionnement [1] »

Plût au ciel que tous les catholiques de France tinssent un pareil langage! Qu'on me permette seulement de présenter ici une observation. Si l'on ne prend pas des mesures spéciales, au moins dès la sortie du petit séminaire, pour faire naître, entretenir et développer chez les bons élèves le désir de l'enseignement supérieur, il sera toujours fort difficile d'obtenir d'eux, une fois prêtres, le surcroît d'études libres et désintéressées que réclame avec tant de raison et en de si bons termes Mgr l'archevêque de Besançon. Vers les vingt-cinq ans, ces jeunes gens sont à l'âge où leurs camarades laïques songent à s'établir : il leur tarde, à eux aussi, d'être pourvus de moyens d'existence qui leur permettent de vivre en paix et parfois de subvenir aux besoins de leurs familles.

Quant à cultiver la science pour elle-même, quant à emporter de l'Institut catholique un sujet de travail personnel à poursuivre, bien peu y songent! C'est trop tard! Ils

1. Cette lettre a été publiée dans le second bulletin de l'œuvre de l'encouragement des études supérieures dans le clergé (1897).

n'ont pas assez tôt et suffisamment mordu à l'arbre de la science pour en garder le goût : ils ont perdu la fringale du savoir, souvent très vive à vingt ans.

En somme, les considérations qu'on vient de lire mènent à la conclusion de M. l'abbé Gayraud : « L'existence, dit-il, des hautes écoles de théologie ne paraît pas nécessaire à la vie sociale, au fonctionnement religieux de l'Église de France, tel qu'il est constitué aujourd'hui ». Et il appelle de ses vœux le moment où les Facultés de théologie « cesseront d'être une sorte de concurrence suspecte et odieuse en face des séminaires [et des scolasticats] ». Ajoutons que le P. At[1], le théologien et polémiste bien connu, et le P. Antoine[2], de la Compagnie de Jésus, ont reconnu le bien fondé des plaintes de M. Gayraud.

Et cependant l'enseignement supérieur libre renferme aujourd'hui, à l'usage des clercs, à peu près tous les éléments nécessaires, il jouit également de la liberté indispensable pour vivre et prospérer. Il ne s'agit donc que de lui assurer des élèves, de développer et surtout d'harmoniser les divers organes dont il est pourvu; il faudrait enfin rattacher les unes aux autres les études du petit séminaire, du grand séminaire et de l'Institut catholique, suivant un ordre rationnel. Par quels moyens et d'après quel plan, c'est ce qui nous reste à étudier.

1. *Questions du jour*, Paris, 1897, p. 289, 290, 310.
2. *Études religieuses*, 5 janvier 1898, p. 131.

Louis Guérard,
prêtre de l'Oratoire.

Rome.

MONASTÈRES PALESTINIENS

DU CINQUIÈME SIÈCLE

La Palestine est un pays pauvre; il semble qu'il lui suffise d'avoir donné au monde le principe de sa vie morale et de sa vie religieuse, et qu'elle dédaigne de lui fournir un atome de vie scientifique. Il est certain que, dans cet ordre, elle est peu prodigue en révélations : il suffit de feuilleter un recueil d'archéologie ou de topographie palestinienne pour constater l'embarras des savants qui veulent rendre à ce pays sa vraie physionomie ancienne.

On nous pardonnera donc de nous attacher à des bribes comme à des reliques rendues plus chères par leur rareté. Nous irons les chercher, ces bribes infimes, dans le désert de Jérusalem, où, malgré qu'il en apparaisse aujourd'hui, la vie fut intense pandant la période byzantine. Aujourd'hui, il est mort : lorsque du haut de la montagne des Oliviers on embrasse d'un coup d'œil la longue monotonie de ses tertres crayeux, et que l'on se retourne vers Jérusalem, lumineusement belle, on se prend à penser comment la mort peut être si près de la vie, et il revient en mémoire l'antique et gracieuse légende de saint François : Il y avait une reine qui vivait au désert... C'est le désert de Jérusalem, le triste, l'austère.

Et pourtant, l'aimerions-nous autant si son air n'avait de perpétuelles caresses pour envelopper qui s'abandonne à lui, si ses flancs stériles ne savaient, pour leur parure de mars, se couvrir de longs tapis d'Arabie aux lignes bizarres, aux teintes pleines, s'il n'était infini dans les innombrables froissements de ses vallées, infini surtout par ses

souvenirs ? N'est-ce pas lui, ce désert, qui a donné le meilleur et le plus fort de sa vie à la Jérusalem la plus belle qu'il y ait eu, la Jérusalem byzantine?

La Jérusalem byzantine! Celui-là ferait un beau rêve qui penserait à la faire revivre brillante et légère comme elle l'était avant de se laisser appesantir par la profusion de ses richesses artistiques, embarrasser dans le dédale de ses inquisitions théologiques, surtout rayonnante de sainteté comme elle ne le fut jamais, quoique déjà déchirée de discordes infiniment petites, comme elle le fut toujours!

De tout cela, cependant, peu de choses restent, cet étrange pays ayant dévoré même ses ruines. Aussi comprendra-t-on que nous nous attachions aux rares débris de ces ruines, que nous nous plaisions même à en analyser les moindres détails. Nous croyons fermement, d'autre part, que les idées générales — qui sont quelque chose comme la métaphysique de l'histoire — doivent, pour être objectives, ressortir d'une longue et minutieuse observation. C'est pourquoi, nous nous contenterons de quelques observations tout à fait simples, quoique, à notre estime, suffisamment minutieuses.

I.

Les histoires monastiques de Syrie, de Palestine, d'Égypte, nous décrivent en détail deux formes bien distinctes de vie ascétique dont l'une semble avoir disparu assez totalement, après avoir, dans les origines, jeté un merveilleux éclat : la vie érémitique et la vie cénobitique. Le *coenobium,* en Palestine particulièrement, n'apparaît, dès le principe, que comme une dépendance ou mieux un degré intermédiaire de la *laure* où l'on mène la vie anachorétique. C'était là que l'on recevait les jeunes gens, et, en général, tous ceux qui avaient besoin d'une initiation à la vie pénible de la laure. Celle-ci, au contraire, était le séjour des âmes fortes, qui croyaient que quitter le monde ce n'était pas seulement s'associer dans un but de vie plus parfaite, mais

s'en retrancher purement et simplement, dans toute la force du terme, et sans y distinguer une exception ou une élite quelconque, fût-ce au point de vue de la perfection. Cependant, la vie dans la laure n'était déjà plus la pure vie érémitique telle que l'avaient menée en Égypte Paul et Antoine, telle que la menèrent en Palestine, et trop peu de temps à leur gré, Euthyme et Théoctiste. Les cellules taillées dans le flanc d'un ouad aussi abrupt qu'on le pouvait choisir, étaient bien séparées les unes des autres, quelques-unes même, — la laure s'étendant parfois très loin comme il se trouve à Saint-Charitoun, — étaient bien dans une solitude absolue; mais la règle ne laissait pas de prescrire aux moines de se réunir une fois la semaine dans l'église commune pour assister à la sainte liturgie; mais la même grotte était souvent la demeure de plusieurs ascètes; et en fin de compte, il leur était facile de se rapprocher, de se concerter, de se rassembler, même en dehors de la sainte liturgie, on ne le vit que trop dans la suite. Malgré tout, ce qui faisait le fond de leur règle, ce qui, surtout, était la principale inspiration de leur vie individuelle, c'était les souvenirs de Paul et d'Antoine et des grands solitaires d'Égypte, apportés en Palestine par les moines égyptiens qui venaient fréquemment visiter les lieux saints. A coup sûr, c'était encore là une vie de beaucoup supérieure à la vie de communauté, n'y ayant personne, à cette époque, qui ne considérât celle-ci comme tout à fait médiocre et bonne pour les faibles. Saint Sabas disait un jour à saint Théodose le cénobiarque : « Père abbé, vous êtes higoumène des enfants, pour moi je suis higoumène des higoumènes, car chacun de ceux qui me sont soumis étant maître de sa personne, de sa propre cellule est l'higoumène ». (*Vie de saint Sabas,* par Cyrille de Sc. § LXV.) C'était, avec une pointe d'exagération inspirée par l'amitié, exprimer d'un mot parfait le caractère distinctif de la vie cénobitique et de la vie anachorétique au cinquième siècle dans le désert de Jérusalem.

Il eût suffi, d'ailleurs, pour différencier à priori ces deux genres de vie de considérer les sites qui en étaient les témoins. Une déchirure de rocher, et sur les flancs à pics de cette déchirure, parmi les stries de silex calciné, quelques grottes suspendues à vingt ou trente mètres du fond du ravin, nudité absolue, solitude complète, silence parfait : c'est la laure. Le cœnobium est d'ordinaire établi sur un large sommet de montagne d'où la vue s'étend, merveilleusement libre de tous les côtés de l'horizon. C'est le couvent de saint Théodose au Khirbet *ibn-'obeid* qui domine toute la région du désert, depuis Thecoah jusqu'au Kam-Sartabé, depuis le mont des Oliviers jusqu'au Nébo. C'est le couvent de Martyrius au Kh. *umm rasas*, dont la vue s'étend en premier plan sur la petite plaine de Khan el Ahmar, gracieuse et paisible, en second plan sur la plaine du Jourdain, enfin jusqu'à la barrière des monts de Moab où la lumière est si ardente que les ombres ne savent prendre d'autres teintes que le bleu du ciel attiédi. C'est enfin le couvent de Scolarius au *Mountar* d'où, pour morte qu'elle est, la mer de Sodome apparaît charmeuse et molle, malgré l'étroitesse de son lit. Que de fois nous avons admiré, en laissant se perdre nos yeux dans ces horizons de désert, l'inspiration profonde et sûre de ces moines byzantins qui, comme Moyse, choisissaient les sites les plus majestueux et les plus séduisants pour vivre « en face de Dieu ».

Entre ces deux genres d'habitation monastique il en est une intermédiaire dont on n'a pu jusqu'ici reconstituer qu'assez vaguement la physionomie originale. Il s'agit encore d'une laure, mais celle-ci n'est plus établie, comme nous sommes accoutumés de le voir, dans un torrent. C'est, s'il faut en croire Cyrille de Scythopolis, dans une petite plaine étrangement agréable que saint Euthyme établit la laure qui porta son nom : « Il est une toute petite colline, assise entre deux vallées qui vont s'unissant contre le midi, après avoir quelque temps couru de pair l'une

d'orient, l'autre d'occident. Au nord de cette colline s'ouvre une plaine toute lumineuse qui s'étend jusqu'à trois stades et que l'on affirmerait faite uniquement pour le plaisir et la séduction. Un torrent cependant descend des hauteurs de l'orient et la plaine se l'attache, comme l'on fait d'une ceinture... Mais qui dira pour ce lieu les délicatesses de la nature, et comme il y fait doux, et comme la terre y est généreuse et comme l'air y est tempéré pour ce que la chaleur y est tant mesurée ainsi que la froidure[1] ». O le parfait lieu! où ni la sécheresse ni l'humidité ne sont à craindre, mais où toutes choses sont disposées dans un ordre et une mesure parfaite!

Dans un séjour si agréable, la vie érémitique était sans doute exposée à perdre de son ancienne austérité. Aussi voyons-nous la laure de saint Euthyme se transformer rapidement en cœnobium. D'autres raisons contribuèrent sans doute à cette transformation : vers la fin de sa vie, Euthyme avait pu voir, par expérience, que la concentration excessive exigée par la vie solitaire ne pouvait être que le fait de quelques-uns et que pour la plupart elle ne pouvait être qu'une source de déséquilibres et d'exagérations regrettables. Il n'est pas bon, il est même souvent dangereux que tout le poids d'une activité humaine porte d'un seul côté. Encore qu'il fût personnellement un des amants les plus passionnés de la vie anachorétique, Euthyme n'hésita pas à reconnaître que le cœnobium était le type normal de la vie monacale de l'avenir : la vie d'études et de discipline était devenue absolument nécessaire.

Les laures que j'appellerais les champêtres, par opposition à celles des torrents, paraissent avoir été un acheminement lent et peu sensible, mais sûr, vers cette nouvelle organisation.

1. *Vie de saint Euthyme*, § CXVIII. Nous n'avons point eu la prétention dans ces quelques lignes de traduire littéralement le grec de Cyrille : nous aurions voulu réussir davantage à en rendre l'étrangeté et le pittoresque et cette élégance d'images trahie trop souvent par la lourdeur et l'obscurité des termes.

De celle de saint Euthyme on ne retrouve rien puisque les constructions en furent rasées sur l'injonction même du saint fondateur par le diacre Fidos, plus tard évêque de Dora. Nous en pouvons cependant soupçonner la disposition générale par un récit de Cyrille de Scythopolis qui la décrit accidentellement.

Parmi les nombreuses églises que l'impératrice Eudocie fit construire à Jérusalem et dans les environs, l'une, dédiée à l'apôtre saint Pierre, était située dans le désert, en face de la laure de saint Euthyme, à vingt stades. Pour un usage qui ne nous est point spécifié, Eudocie avait fait creuser auprès de cette église et du monastère qui sans doute y attenait, une large et profonde citerne. Un jour, elle la vint visiter, et comme de ce lieu on dominait toute la plaine au milieu de laquelle se trouvait la laure, elle ne put retenir son admiration de voir cette solitude si saintement peuplée, et « comment les cellules des frères étaient séparées les unes des autres », et elle méditait sur ces paroles de l'Écriture : Qu'elles sont belles les demeures de Jacob, tes tentes ô Israël !

Ce simple détail, donné sans intention par l'historien, nous permet de supposer que ces cellules ainsi distinguées les unes des autres étaient des constructions dispersées dans la solitude, et disposées probablement autour d'une église centrale.

Les détails archéologiques qui nous manquent ici, nous les compléterons par l'étude d'une autre laure *champêtre,* celle de l'Heptastome.

Au pied des constructions actuelles du couvent de Mar Saba, jaillit une source que l'on appelle la source de l'onagre, et que l'on identifie avec celle dont Cyrille raconte la découverte miraculeuse. Avant d'avoir cette source à leur disposition, les moines de la laure devaient aller puiser de l'eau à une citerne appelée *Heptastomos :* la citerne aux sept bouches. Elle se trouvait à quinze stades de la cellule primitivement habitée par saint Sabas et qui se trouvait

elle-même dans les environs immédiats du couvent actuel. C'était, paraît-il, l'endroit le plus rapproché où les moines pussent trouver de l'eau, en tout cas leur seule ressource[1].

Or un jour, tandis que saint Sabas était retiré dans le désert de Rouba, le moine Jacques se concerta avec quelques mécontents, quitta la laure, et alla s'installer auprès de la citerne Heptastome. Le fait de ces moines se mutinant et se séparant de la communauté n'est point rare dans l'histoire de saint Sabas. C'était, nous l'avons dit, un des inconvénients inhérents à cette vie trop forte pour le commun. L'énergie du saint, peut-être aussi ses concessions opportunes lui assurèrent presque toujours le triomphe sur les révoltés. « Tant que vécut saint Sabas, dit Cyrille de Scythopolis, une seule profession de foi régnait par tout le désert, mais lorsque cet excellent pasteur eut disparu, son troupeau fut dans l'angoisse, conduit qu'il était par des pasteurs incapables. » Pasteurs incapables, c'est beaucoup dire, mais que dirons-nous, à notre tour, d'une institution qui, pour sauvegarder la foi intègre de ses membres nécessitait à sa tête un homme du genre de saint Sabas? La révolte de Jacques était encore une des premières : on s'en scandalisa fort. Les dissidents prétendirent n'avoir agi que sur les ordres du saint père; on en fut triste, mais on n'osa rien dire. Quand Sabas revint au désert, il vit l'établissement nouveau, et il en fut mécontent : « Mon fils, dit-il, ceci ne plaît point à Dieu que tu établisses une laure dans la région de la nôtre et que tu troubles par là les pères, inquiets de te voir dans leur chemin et auprès de leur citerne... » Personne ne voulut céder, et Sabas se retira. Seulement, lorsqu'il se vit frappé d'une maladie cruelle, et qu'il se sentit mourir,

1. Il se trouve cependant encore actuellement plusieurs *puits du désert* dans les environs de Mâr Sâbâ, qui sont à moins de quinze stades du couvent. On pourrait les supposer récents. Ils sont, en effet, pour la plupart creusés dans une roche calcaire si peu dure que les Bédouins, malgré leur horreur de tout travail pénible pourraient bien en être les auteurs. Peut-être aussi l'Heptastome était-il le puits le plus rapproché dont l'usage fut laissé exclusivement à la laure.

le moine Jacques se fit apporter aux pieds de son père pour lui dire sa faute et son repentir. Le pardon du saint le guérit et il ne fut plus question de ce schisme dans la laure. Les constructions des révoltés furent dans la suite renversées par les soins du patriarche Élie.

Cependant, il semble que dans cette occasion saint Sabas ait senti qu'une concession était nécessaire. Les solitaires n'étaient-ils point déjà trop nombreux pour que la paix et l'union pussent se maintenir entre eux? Et si d'aucuns éprouvaient quelque malaise n'était-il pas bon qu'ils pussent paisiblement et sans révolte s'établir ailleurs?... Il prit un certain nombre de moines et les conduisit à cinq stades au nord de la citerne Heptastome : là, il leur construisit une église — εὐκτήριον — et des cellules alentour.

V. Delau, O. P.

Jérusalem.

TROIS THÈSES DE DOCTORAT

A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

M. Alcuyet, prêtre du diocèse de Bayonne, a soutenu le mercredi 22 juin, une thèse de théologie sur la *Présence réelle dans l'Eucharistie, d'après S. Augustin.*

Le jury, présidé par Mgr le Recteur, était composé du R. P. Guillermin, de MM. Couture et Bareille et de M. Trémouille, professeur de dogme au grand séminaire de Toulouse.

M. Alcuyet a donné d'abord un résumé de sa thèse. Sa pensée a été de réunir en un système précis les explications relatives à l'Eucharistie éparses dans l'œuvre de saint Augustin et données par le saint docteur suivant que les besoins de la prédication et de la controverse le demandaient. Après avoir rappelé l'enseignement de l'Église sur le *fait* et sur le *mode* de la présence réelle, le candidat a résumé les explications de saint Augustin sur ces deux points.

Pour saint Augustin, le sacrement est un signe, un symbole d'une chose invisible, constitué par l'union d'un élément matériel et d'une parole : « Signa, cum ad res divinas pertinent, Sacramenta appellantur... Sacramenta ideo dicuntur, quia in eis aliud videtur, aliud intellegitur... Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum... » Ces définitions sont appliquées par saint Augustin au sacrement de l'Eucharistie, aussi admet-il : 1° la présence *en figure* du corps de Jésus-Christ dans le sacrement qui est lui-même « visibile verbum ». « Non enim Dominus dubitavit dicere *Hoc est corpus meum,* cum signum daret corporis sui; » 2° la présence *en vertu* : la foi s'ajoutant au sacrement, une vertu est produite qui donne ce qui est signifié : « Crede et manducasti ». Et pour le baptême : « Unde ista tanta virtus aquae ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo : non quia dicitur, sed quia creditur ? » 3° *la présence réelle et substantielle.* Un grand nombre de textes peuvent servir à prouver la croyance de saint Augustin à cet égard, mais ils doivent être choisis avec soin, car la théorie du sacrement chez notre Docteur permet de donner au signe le nom de la réalité qu'il signifie :

Sur le *mode* de la présence, le candidat établit que les Pères grecs du IVe siècle, sans traiter la question *ex professo*, se sont exprimés dans des termes aussi explicites que possible, auxquels il manque seulement le mot de transsubstantiation. A ces affirmations brèves des grecs, saint Augustin essaie de substituer un exposé systématique de la nature du sacrement, mais il ne semble pas s'être demandé comment s'opère la présence réelle du Christ. D'autre part, certains passages qui expriment la persistance de la *nature* du pain ne permettent pas de reconnaitre

sous l'imprécision des termes philosophiques une idée complète et précise du « corps eucharistique » du Christ.

Mgr le Recteur félicite le candidat d'avoir fait un travail, de première main, qui est un résumé pénétrant, vigoureux et, dans l'ensemble, exact de la pensée de saint Docteur : « Vous avez montré que saint Augustin est fidèle au sujet de l'Eucharistie à la tradition de l'Église, pour laquelle il professe un attachement si religieux. Saint Augustin admet la présence de Jésus-Christ dans le sacrement.

« Pourquoi n'avez-vous pas donné plus de force dans votre travail à la démonstration de cette vérité? C'est que d'une part, vous isolez la doctrine de saint Augustin de l'enseignement traditionnel des premiers siècles de l'Église : de là vient que vous avez relevé bien plus les particularités de l'enseignement de saint Augustin que sa conformité avec l'enseignement commun. Que d'affirmations énergiques vous auriez trouvées dans les premiers textes chrétiens, dans la littérature liturgique surtout! En second lieu vous n'avez pas assez montré que chez saint Augustin, la théorie de la présence *en figure* et de la présence en *vertu* n'est pas exclusive de la présence réelle et substantielle. Quant à votre seconde partie sur *le mode* de la présence, elle manque de fermeté par défaut d'un principe directeur. Si la tradition des premières siècles était explicite sur la croyance à la présence, elle l'était bien moins sur l'explication à donner de cette présence. Le dogme de la transsubstantiation a été le terme d'un long développement doctrinal. Les premiers explications données, ainsi celles de Clément d'Alexandrie et d'Origène, ne respectaient peut-être pas assez le dogme reconnu de la présence substantielle. Saint Augustin ne prête pas à cette critique, mais ne lui demandons pas des précisions qu'on n'a trouvées qu'après lui, en profitant de ses tentatives. Le mérite des Pères de l'Église, quand ils n'ont pas trouvé la formule dogmatique définitive, a été de la préparer.

M. Trémouille, trouve qu'en interprétant avec une rigueur excessive la théorie du sacrement, d'après saint Augustin, le candidat rend très difficile, peut être même impossible, la démonstration de la croyance de saint Augustin à la présence réelle. L'application du principe que les Pères doivent être bénignement interprétés est délicate, et peut nécessiter des réserves dans quelques cas. Mais ici il en va autrement. Il s'en faut que saint Augustin ait achevé sa théorie du sacrement. Il l'a développée suivant que l'occasion s'en présentait, mais sans lui donner jamais de forme définitive, la seule qu'on aurait pu interpréter strictement. M. Trémouille objecte ensuite un texte de saint Augustin au candidat; c'est pour ce dernier une occasion de montrer qu'il possède à fond son sujet.

M. Bareille trouve que M. Alcuyet ne fait pas dans sa thèse une part suffisante à la critique. Elle a cependant ses droits quand il s'agit de contrôler l'interprétation donnée par saint Augustin à certaines paroles de l'Évangile. Sans se faire juge d'un Père de l'Église, on peut, par exemple, appeler saint Paul en témoignage, et montrer que quelquefois saint Augustin a trop sacrifié le sens réel au sens allégorique.

M. Couture pense que le candidat aurait pu expliquer les différences de langage des deux écoles de Pères grecs relativement au mode de la présence de Jésus-Christ dans l'Eucharistie, et montrer que les deux doctrines étaient plus voisines qu'on ne le croit généralement. En ramenant, d'une part, les éléments réels, la *nature* du pain de saint Augustin, à la persistance réelle de toutes leurs propriétés sensibles; en constatant,

d'autre part, chez Grégoire de Nysse et d'autres Pères grecs, la vraie conversion des éléments au corps de Jésus-Christ, on arrive à reconnaître dès la période patristique l'essentiel de la doctrine de la transsubstantiation; et il ne reste de vrai dissentiment que sur la question, encore discutée, de la nature des accidents.

Le R. P. Guillermin pense que si le travail du candidat a perdu, comme on l'a montré, à ne pas tenir compte de la tradition antérieure à saint Augustin, il aurait gagné également à s'inspirer des auteurs qui ont le mieux connu saint Augustin. Au premier rang de ceux-ci, il faut placer saint Thomas, qui a été toujours si attentif à se renseigner sur la théologie des Pères, pour y puiser la vraie doctrine, et pour compléter et rectifier des explications que les hérétiques venus plus tard ont essayé de tourner à leur avantage.

A la fin de la soutenance et en rappelant les réserves déjà faites, Mgr le Recteur félicite encore une fois le candidat des qualités précieuses dont il a fait preuve en traitant un sujet particulièrement difficile. Après la délibération du jury, M. Alcuyet a été déclaré docteur en théologie.

***

M. Hourcade, prêtre du diocèse de Bayonne, a soutenu le 29 juin devant la Faculté de Théologie sa thèse de doctorat sur le sujet suivant : *La personnalité en Dieu et dans la créature*. Le jury, présidé par le R. P. Guillermin était composé du R. P. Montagne, et de MM. Couture, Maisonneuve, Baylac.

Après quelques mots élogieux adressés par le président au candidat pour son travail, M. Hourcade a résumé ainsi sa thèse. — Son but a été d'étudier la personnalité divine et la personnalité créée d'abord *absolument*, et dans la manière dont l'une et l'autre se constituent, ensuite *comparativement*, surtout dans les relations d'infériorité et de dépendance qui rattachent la personne contingente à la personne incréée. Pour cela, il a expliqué, dans un premier chapitre la notion de personne, telle que nous l'obtenons par l'analyse purement rationnelle des données de l'expérience, la présentant comme l'unité fondamentale et finale dans laquelle se résolvent et s'unissent, en acquérant une individualité complète et maîtresse d'elle-même, les unités métaphysiques universelles, et les unités physiques singulières.

Dans un second chapitre, le candidat a établi comme une transition entre la base purement rationnelle de son travail et son développement proprement théologique, en résumant les fortunes diverses que la notion de personnalité a subies dans les principaux systèmes hétérodoxes de la philosophie moderne (Spinosa, Fichte, Schelling, Hegel etc.).

Puis abordant l'essai d'explication rationnelle de la genèse des personnes divines, dont la trinité nous est enseignée par l'Église, nommément dans le symbole dit de saint Athanase, il a montré, d'abord, que l'opération *ad extra*, si parfaite soit-elle, ne peut être l'opération propre de la vertu divine, en ce sens que cette dernière ne s'y déploie pas dans toute son infinité. Et comme cependant, la raison d'être essentielle d'une activité, c'est l'opération, et une opération répondant adéquatement à l'étendue de la puissance opératrice, il en a inféré la nécessité d'admettre en Dieu une opération *ad intra*, nécessaire comme l'être même de Dieu avec lequel elle se confond, et posant en Dieu *un terme immanent* d'une perfection

infinie. Ce terme se distingue d'ailleurs du principe opérateur considéré formellement, en vertu d'une distinction fondée sur l'opposition des contraires, c'est-à-dire par une distinction d'irréductibilité. Mais le terme de l'opération est sa fin même et la fin de l'être qui agit : il faut en conclure que Dieu, étant lui-même son principe et sa fin, opère en vue de sa propre perfection (non ut sit, sed quia est) considérée formellement comme sa fin. Et parce que la fin, envisagée formellement, exige essentiellement d'être connue et aimée, il faut en conclure que l'opération divine *ad intra* se distingue virtuellement en une double opération de connaissance et d'amour, laquelle aboutit à deux *termes* réellement distincts de leur principe, aussi bien que l'un de l'autre — Du reste, le terme de l'acte de connaissance, ou *Verbe*, unique en Dieu, et exprimant dans son indivisible simplicité les aspects innombrables de la vérité infinie qu'il exprime tout entière, constitue avec son principe un seul principe de production du terme de l'acte de volonté. — Ces termes, comme leur principe, sont infinis, et dès lors se confondent avec la substance divine, tout en demeurant incommunicables. Il y a donc en Dieu trois sujets subsistants, réellement distincts et incommunicables : ce sont les trois Personnes divines, auxquelles nous avons donné des noms personnels conformes au mode dont chacune d'elles se pose éternellement dans l'essence divine.

Dans un quatrième chapitre, le candidat a cherché à préciser en quoi consiste la personnalité créée, et comment elle se distingue de la nature singulière et complète. Il dit que si les essences ne dépendent formellement que de l'intelligence et de l'essence divine, elles dépendent de sa volonté libre quant à leur actualisation, et sont, du côté de leur caractère hypostatique, susceptibles d'être *assumées* par une hypostase infinie, sans subir, d'ailleurs, aucune modification physique intrinsèque : d'où il conclut que la personne se confond réellement avec la nature singulière et complète et ne s'en distingue que par une distinction de raison *cum fundamento in re*. C'est le résumé très sommaire d'un chapitre où le candidat a cherché à donner aux idées les plus communes une couleur d'originalité aussi vive que possible.

Le jury a été unanime à reconnaître dans la thèse de M. Hourcade un travail personnel, révélant dans le candidat des aptitudes spéciales pour l'analyse des idées les plus métaphysiques et les plus ardues. Le seul défaut signalé défaut (qui est l'excès d'une qualité), c'est que la pensée est en général trop serrée, trop condensée. M. Maisonneuve a comparé ce travail à une forêt, où les arbres sont de belle venue, mais sans claire-voie. Après un jugement d'ensemble sur la thèse, chacun des examinateurs a fait au candidat des observations ou des objections particulières.

M. Baylac. — Le titre de votre thèse n'annonce pas ce qu'elle contient. *La personnalité en Dieu et dans la créature* semblerait exiger la démonstration de la personnalité humaine et de la personnalité divine connue rationnellement. Or la démonstration de la personnalité humaine est à peine esquissée. Quant à la personnalité divine connue par la raison, vous indiquez dans une seule phrase par quel processus nous arrivons à former en nous cette notion. Comme d'ailleurs dans plus des deux tiers de votre thèse vous étudiez la notion de personnalité par rapport aux mystères de la Sainte Trinité et de l'Incarnation, l'objet de votre thèse me paraitrait mieux désigné, s'il y avait un titre comme celui-ci : De la notion de personnalité appliquée aux dogmes de la Sainte-Trinité et de l'Incarnation.

Quel que soit le titre de votre thèse, il semble que vous auriez dû donner une réfutation sommaire du panthéisme. Votre grand ennemi était le panthéisme qui nie en Dieu et dans la créature toute vraie personnalité. Or la difficulté qu'il y a à se faire une idée de la création, d'un être effectif entièrement distinct de Dieu, en vertu du principe de causalité par lequel l'effet semble un *prolongement* de la cause, vous faisait un devoir d'écarter un obstacle que vous trouviez au commencement de votre route. Le chapitre dans lequel vous exposez, sans les réfuter les diverses formes modernes du panthéisme aurait pu être supprimé.

M. Hourcade répond qu'il a cru bon d'exposer brièvement les formes modernes du panthéisme pour montrer où aboutissait la raison, en dehors des données de la révélation. Quant au panthéisme en général, il l'a réfuté indirectement en démontrant l'existence de la personnalité.

M. Maisonneuve. — Puisque, sur la question de la personnalité, vous donnez la doctrine scolastique, j'aurais voulu que vous eussiez parlé des théories de certains scolastiques fameux, de Durand, de Scot, etc. sur le mode substantiel, sur la subsistance absolue etc.

En second lieu, je vous objecterais 1° que vous mettez en Dieu des abstractions, en y introduisant des relations, 2° que vous y mettez des accidents, 3° enfin, que vous, qui combattez les neo-criticistes, vous tombez dans le même défaut qu'eux en renfermant Dieu dans une catégorie, la catégorie de relation.

M. Hourcade. — Je fais d'abord rentrer le premier membre de la difficulté dans le second : car, si les relations sont des accidents concrets, ils ne sont pas quelque chose d'abstrait. Quant à dire que les relations sont des accidents, cela est vrai dans la créature ; mais, comme le dit Saint Thomas, tout ce qui est accident dans la créature, en Dieu se confond avec la substance. Enfin, je n'enferme pas Dieu dans une catégorie, puisque je le mets au-dessus de toute catégorie.

R. P. Montagne. — Votre thèse roule sur la personnalité ; or il me semble que nous ne pouvons pas connaître la personnalité. En effet, on ne peut connaître la personnalité comme la substance et la cause, que par des effets. Or la personnalité n'a pas d'effets sensibles.

M. Hourcade. — Nous ne connaissons pas la personnalité par des effets extérieurs à elle-même, mais par son effet formel, qui est de donner à l'individu une entière autonomie, et d'en faire la raison d'être et le sujet d'attribution de tout ce qui est en lui et par lui. Si la personne agit, c'est comme principe statique ; seule, la nature considérée formellement est un principe dynamique. On ne définit point la personne par l'agir, mais par l'être.

R. P. Montagne. — Votre définition de la personne me paraît inexacte. D'après le langage de l'École, *definitio debet converti cum definito*. Il faudra donc qu'on puisse dire que de même que la personne est un individu substantiel, de même tout individu substantiel, v. g. l'âme humaine, l'humanité de N.-S., l'essence divine, est une personne.

M. Hourcade. — La personne est avant tout une substance *complète*, condition qui manque à l'âme humaine. Quant à l'humanité de J.-C. et à la substance divine, seule la révélation nous apprend qu'elles n'ont pas leur personnalité propre. Or, dans le premier chapitre contre lequel ces observations sont dirigées, j'ai parlé seulement de la notion naturelle de personnalité.

M. Couture. — Votre but, en parlant des systèmes issus du kantisme,

était de montrer (ce qui est vrai) qu'ils aboutissaient à la négation de la personnalité. Votre dessein n'était pas de suivre pas à pas l'altération de cette notion. Autrement vous auriez pu faire remarquer qu'aucun philosophe n'a affirmé plus que Kant l'existence de la personne, puisqu'il en fait la base de la *Raison pratique*. Il est vrai que, pour lui, l'élément principal de la personnalité, la liberté, est objet de foi et non de science. Dans Fichte le *Moi* est maintenu, mais un moi altéré, le moi étant tout. Dans Schelling, la dégradation de la notion de personne s'accentue, puisqu'il met à la base des choses l'*Absolu* dont l'essence est l'identité des contraires. Il en est de même dans Hegel, chez qui l'*Idée* joue le rôle de l'absolu de Schelling. Mais avec Schopenhauer reparaît la *Volonté;* avec Hartmann, l'*Idée* régulatrice des essences et la *Volonté* exécutrice du plan conçu pas l'idée, idée et volonté qui n'aboutissent, il est vrai, qu'à former l'*Inconscient*.

T. R. P. Guillermin. — Vous prouvez trop la Trinité qui est et qui doit rester un mystère, et vous devriez atténuer certaines expressions. Votre conception des « termes » des opérations divines est-elle bien conforme à saint Thomas?

Pour sa thèse et sa brillante soutenance, M. Hourcade a été déclaré docteur en théologie, avec la mention *praeclare*.

***

M. C. Mano, prêtre du diocèse d'Agen, a soutenu, le mercredi 7 juin 1899, à l'Institut Catholique, devant la Faculté de philosophie une thèse pour le doctorat en philosophie sur le *Problème apologétique*.

Les membres du jury étaient MM. Maisonneuve, R. P. Montagne, le R. P. Condamin, M. Sarda, professeur grand séminaire de Cahors, présidés par M. Léonce Couture.

Invité par le Président à résumer sa thèse, M. Mano affirme qu'il y a une question apologétique née de l'antinomie, de plus en plus nette et sentie, entre l'autonomie de la pensée et le déterminisme de l'action, d'une part, et de l'hétéronomie du surnaturel gratuit, d'autre part. Pour la résoudre, l'apologiste a cru devoir se placer sur le terrain de l'immanence, c'est-à-dire étudier le moi, non seulement pensant, mais vivant et agissant, et lui demander les raisons de l'accord qui existe entre nos idées, de leur harmonie avec les êtres, de leur influence sur nos actes, afin de fixer tout le contenu de notre pensée. Nous échapperons ainsi aux difficultés que présentent le réalisme et l'idéalisme lorsqu'on applique à ces deux systèmes une critique purement intellectualiste. Le dogmatisme moral est plus efficace; la philosophie de l'action nous amènera à la notion du transcendant, le progrès de notre volonté nous conduira au besoin senti d'un surcroît et nous donnera l'aptitude à le reconnaître et à le recevoir. Nous pourrons alors aborder la réalité historique du surnaturel par les anciennes méthodes, la définition des notes, l'évaluation des critères, la démonstration des motifs de crédibilité. Ainsi l'apologétique traditionnelle rejoint l'apologétique nouvelle : la synthèse des deux méthodes paraît cohérente et efficace. La foi ne jaillit pas du « processus dialectique comme la rencontre de deux idées, mais comme la rencontre de deux amours. »

M. Maisonneuve félicite l'auteur de la thèse d'éprouver le souci des questions actuelles et vitales qu'il soulève et essaie de résoudre; il estime

que le chapitre III, *Valeur des diverses formes apologétiques*, est un résumé intéressant et assez précis, particulièrement en ce qui concerne l'apologie scientifique. Vous avez dit : l'apologétique traditionnelle ne traite ni n'atteint le problème nouveau... Auriez-vous oublié les théories scolastiques sur la puissance obédientielle, point d'attache et lien d'insertion du surnaturel dans l'âme; les discussions sur l'appétit inné de la grâce admis par Scot, Durand et Valentia, bien que repoussé par la plupart des théologiens; enfin et surtout le désir volontaire, naturel, efficace bien que non méritoire, du surnaturel accepté par saint Bonaventure, Suarez, Bannez et Ripalda ? Donc le problème n'est pas nouveau.

M. Mano. — La question n'est pas traitée au même point de vue; la philosophie moderne parle une langue plus accessible aux hommes de notre temps; en se servant de la raison pour coordonner entre elles les données de l'expérience, on arrive à dépasser l'expérience et à postuler une réalité en dehors et au-dessus d'elle.

Le R. P. Montagne. — Vous prétendez être fidèle à la doctrine de saint Thomas : ne serait-ce pas une illusion? Je vous abandonne, en ce moment, les thomistes, mais votre procédé n'est pas seulement différent de celui du docteur angélique : il y est opposé et contradictoire. Car c'est bien par la sensation et la pensée que celui-ci prétend saisir et connaître l'être : le dogmatisme moral suppose le dogmatisme intellectuel et l'action est dirigée par la pensée; ce n'est donc pas elle qui atteint directement et primitivement la réalité.

M. Mano se défend d'avoir voulu être exclusif. Il désire surtout combattre les spéculations arbitraires, séparées de la vie, et chercher l'acte concret, plein et vivant qui nous révèle à nous-mêmes, non à l'état statique, mais à l'état dynamique dans notre mouvement vers le vrai.

Le R. P. Condamin reconnaît, comme l'avait fait le R. P. Montagne, les mérites et les qualités de l'auteur et de l'œuvre, surtout l'effort de conciliation qui est l'âme de cette thèse. Il demande une explication sur un texte du R. P. Laberthonnière que M. Mano a adopté : « Les exigences n'appartiennent pas à la nature en tant que nature, mais elles appartiennent à la nature en tant que pénétrée et envahie déjà par la grâce... » Il y a dans ces expressions une source et un danger de confusions : nous cherchons à passer de la nature à la surnature et déjà nous supposons la première envahie par la seconde : nous parlons de l'action de Dieu qui est en même temps notre action, et nous devons « trouver en elle l'élément surnaturel qui rentre dans sa constitution ». N'oublions pas qu'il y a deux intelligibles divins : de quelle « action » divine s'agit-il ici? de celle qui crée, conserve, coopère à l'action humaine, ou de celle qui « élève » l'homme à l'état surnaturel?

M. Mano accorde que l'apologétique moderne ne nous conduit pas absolument au surnaturel, mais au « transcendant » : cela suffit à son ambition et à son but. Mais elle rend ainsi un réel service, surtout à nos contemporains qui peuvent arriver à Dieu par des méthodes dont l'efficacité ne leur est plus évidente et dont ils ignorent l'emploi.

M. Sarda trouve qu'il est excellent et d'un bon exemple qu'un prêtre du ministère occupe ses loisirs à l'étude des questions théologiques. Mais, dit-il, vous annoncez une apologétique philosophique, donc scientifique. Or, qui dit science, dit démonstration apocritique montrant l'impossibilité d'une conclusion contraire, et vous n'arrivez qu'à des vraisemblances, des appétitions et des convenances.

M. Mano propose surtout une préparation intellectuelle et morale à la foi; je veux montrer la réceptivité au surnaturel, réelle et indiscutable en nous : il s'agit des conditions subjectives d'adhésion, d'assimilation et d'adhérence. A ce point de vue, il ne faut pas repousser les offres et les secours des philosophes que nous suivons sur leur terrain, afin de les conduire sur le nôtre; nous les forcerons alors à avouer que ce dernier seul est solide, comme le montrait le R. P. Montagne.

M. Couture qui avait pris la parole au début de la thèse pour poser et préciser la question, la résume maintenant et conclut par diverses observations, remarques et conseils. Il aime la curiosité intellectuelle, les recherches, le talent de M. l'abbé Mano; il le met en garde contre la philosophie universitaire dont, certes, tout n'est point blâmable, ni négligeable, à la condition de distinguer sous la terminologie nouvelle les ressemblances ou les altérations des vérités d'autrefois. Il faut davantage se défier de la « théologie universitaire », même dans les ouvrages des mieux intentionnés et des plus profonds, car les précisions nécessaires et subtiles de l'enseignement traditionnel leur font parfois défaut. Il insiste sur la distinction entre les deux ordres et commente un beau texte de saint Augustin où tout ce qu'il y a de légitime et de fondé dans la « méthode d'immanence » est fortement et éloquemment indiqué.

M. Mano est déclaré docteur en philosophie scolastique.

NOTES ET CRITIQUES

Nous empruntons à la *Revue bénédictine* de juin dernier les lignes suivantes de Dom Baltus sur l'œuvre de feu le R. P. de Régnon :

Comment recommander dignement cette œuvre magistrale — *Études de théologie positive sur la sainte Trinité* (1892-1896) — et réalisant, pour ainsi dire, l'idéal d'un travail humain sur le plus profond des mystères? La critique est aisée; l'éloge est banal; le résumé devient presque impossible, en présence d'un cadre à la fois si vaste et si complexe.

Bornons-nous donc à faire connaître l'auteur; puis laissons-le discourir lui-même sur son œuvre. On fera sans peine la part de la modestie, et l'on reconnaîtra qu'à côté de l'humble religieux, se révèle, à son insu, un théologien de marque, un maître.

La physionomie du R. P. Théodore de Régnon est des plus attrayantes. Né dans la Bretagne nantaise, le 11 octobre 1831, il entra dans la Compagnie de Jésus, le 7 septembre 1852. Quoique l'enseignement des sciences physiques ait occupé, jusqu'en 1880, la plus grande partie de sa vie, il réserva toujours une part de lui-même, et la meilleure, pour les spéculations plus hautes de la philosophie et de la théologie. Ses treize dernières années y furent exclusivement consacrées. Son rêve le plus cher était une œuvre théologique sur le rôle universel de la sainte Vierge dans la distribution de la grâce; il n'eut pas le temps de l'écrire. Il publia, du moins, à quelques années d'intervalle, *Banes et Molina* (1883), suivi plus tard de *Bannésianisme et Molinisme* (1890), *La métaphysique des causes d'après saint Thomas et Albert le Grand*, et le commencement des *Études de théologie positive sur la sainte Trinité* (1892). Vers la fin décembre 1893, s'entretenant avec son Provincial, il lui parlait de cet ouvrage, et de son projet de le compléter sans retard. Le premier des deux volumes publiés avait donné l'exposé du dogme et ses formules chez les Pères grecs et latins; le second avait présenté le tableau des théories latines. Pour l'exécution complète du plan annoncé dans les premières pages du tome I, il restait à développer les théories grecques. Ce serait l'objet du tome III, théories grecques sur le Père et le Fils, et du tome IV, théories grecques sur le Saint-Esprit. Tous les deux étaient presque terminés; l'auteur demandait une semaine environ, pour en revoir ou compléter certaines parties. Bien peu après cette conversation, le P. de Régnon était subitement rappelé à Dieu. Le 26 décembre, vers le soir, on le trouvait assis, au coin de sa table de travail, tranquillement endormi dans la mort. Devant lui était ouvert un fascicule intitulé *le Fils perfection du Père;* sur un rayon de la bibliothèque adossée au mur de la chambre, deux cartons contenaient les deux volumes promis. On a pu remettre à sa place le fascicule séparé. Le second volume est inachevé. A part cette lacune finale, l'œuvre est complète, et, toute posthume qu'elle est, elle paraît sans changement.

On voit déjà, par ce qui précède, ce qu'a voulu le P. de Régnon. Il donne

à son œuvre le nom moderne d'*Études;* on pourrait l'appeler une *encyclopédie* de la Trinité. Ce serait plus juste et plus vrai. On y trouvera tout ce que la théologie positive a accumulé de preuves et d'explications au cours de vingt siècles.

Écoutons maintenant l'auteur nous montrer le caractère de son ouvrage et nous en exposer les principes directifs : « Je désire rendre accessible à tous le langage des Pères et des docteurs au sujet de la Trinité. Mais, pour que ce langage, toujours si haut et quelquefois si poétique, soit entendu de manière à engendrer la conviction, il faut que le lecteur soit préparé à en comprendre la portée et l'exactitude. Faute de cette préparation, on ne voit souvent, dans les plus profondes considérations, rien autre chose que les fleurs d'une belle imagination. Il est assez de mode de se débarrasser respectueusement de certains textes, en disant que les Pères ont parlé *oratorio modo*. Mais on en juge autrement, lorsqu'on parvient à assouplir assez son esprit, pour l'habituer à penser comme les Pères. Cette éducation est plus pénible qu'on ne le supposerait au premier abord... Pour étudier un docteur de l'Église, on doit d'abord se débarrasser de toute opinion préconçue, et assouplir son intelligence, jusqu'à ce qu'elle parvienne à concevoir les choses comme les concevait ce Docteur... Il ne suffit pas toujours, pour avoir le véritable sentiment d'un auteur, de citer quelques phrases, prises de ci de là dans ses œuvres. On doit les éclairer par le contexte, pour se rendre compte de l'état d'esprit de l'auteur, lorsqu'il les a écrites. Plus que cela : il convient de vivre en commerce intellectuel avec l'auteur, pour s'habituer à penser avec lui et comme lui. C'est ainsi qu'au concile de Trente, le P. Laynez attesta qu'il ne citerait aucun Père dont il n'eût étudié toutes les œuvres. Dans quelques traités théologiques de la grâce, je vois que l'on confirme une thèse par deux ou trois phrases très courtes de saint Augustin. Mais je constate à la suite cinq ou six pages d'objections qui sont tirées du même docteur, et dont on ne se débarrasse qu'à force de distinctions et de sous-distinctions. Ce contraste me laisse inquiet, j'ai peine à croire que saint Augustin ait conçu la vérité sous la formalité de la thèse proposée. C'est faire aux Pères de l'Église une injure gratuite, que d'entourer leur enseignement de tant d'explications. Leur génie était certainement de force à se suffire et à s'exprimer clairement... *Moins comprendre, mieux connaître*, telle est la devise que je propose au lecteur. Voilà pourquoi j'essayerai de passer en revue les formules patristiques et les grandes théories de la Trinité, non pour faire un choix ou une exclusion, moins encore pour tout confondre dans un fade éclectisme, mais pour sucer partout la même moelle dogmatique. »

Tels sont les principes du P. de Régnon ; on les trouve appliqués partout, dans ces quatre volumes. Pas un grand Docteur qui ne soit étudié longuement, scrupuleusement, et dont on ne possède la doctrine, au moins quant à l'essence, après les lumineux aperçus que l'on en trouve. On conçoit la portée dogmatique d'un tel programme; on comprend la somme de travail qu'il a dû coûter: on admire la géniale perspicacité de l'auteur; on serait tenté d'envier les mérites qu'il s'est incontestablement acquis devant Dieu. Surtout, on trouve sa modestie exagérée, on ne résiste point au besoin de la prendre en flagrant délit de contradiction. En voici un exemple, entre tant d'autres. « Par le titre même, est-il dit dans l'introduction (t. I, p. 1), le lecteur est averti qu'il ne doit pas s'attendre à trouver un traité didactique de la Trinité ». Franchement, on ne s'en douterait pas, en parcourant la table des matières; et l'on reste étonné d'un pareil avertissement, après

avoir lu les pages si doctes, si profondes, si didactiques, enfin, du premier volume, sur les notions les plus abstraites du Mystère. Processions, relations, personnes, notions, actes notionnels, circuminsession ou périchorèse, rien n'est oublié : tout est traité très à fond et en bel ordre. Je trouve même dans l'introduction un précis de la psychologie scolastique sur la genèse de l'idée et les propriétés de la connaissance. Il me semble qu'on irait loin pour découvrir un « *traité didactique* » aussi fourni. Et pas un point qui ne soit magistralement exposé. Faut-il en signaler un, entre tant d'autres? Pourrait-on désirer, sur Origène, une étude plus approfondie, plus critique, plus impartiale que celle qui nous est offerte dans le chapitre Ier du tome III? Et ainsi de tant d'autres : il faudrait tout citer.

Concluons par ces paroles qu'une plume fraternelle a mises en tête des deux derniers volumes. « Érudits et théologiens loueront ici l'étendue des connaissances patristiques, l'élévation des idées, la pittoresque beauté des aperçus dogmatiques, le choix des comparaisons originales et vives, la franche allure du style. Quelques-uns peut-être trouveront aussi matière à contester: mais les critiques, qu'elles soient ou non en partie fondées, n'empêcheront pas de reconnaître la valeur peu commune d'un pareil ouvrage. Outre la claire et large exposition de tant de vérités, ces *Études* ont, même dans les parties librement discutables, le grand avantage d'éveiller les esprits, de faire chercher, et, parfois, trouver des solutions meilleures que les anciennes, en tout cas, de faire réfléchir. Combien de délicates questions où la véritable pensée de tel ou tel Père n'a peut-être pas encore été complètement saisie et exposée exactement! Il y a là un large champ ouvert à tous les travailleurs, aux candidats qui briguent les grades théologiques, aux maîtres surtout du haut enseignement. Pour préparer l'histoire définitive de la théologie catholique, il faut encore une infinité de monographies et d'études de détail. Si l'œuvre du P. de Régnon contribue à multiplier de pareils travaux, il aura rendu un grand service. Là même où l'auteur, peut être, n'a pas trouvé le dernier mot d'un problème, il aura du moins excellé à y attirer l'attention. Lui-même se donnait pour un « coureur de bois voyageant un peu au hasard, et allant à la recherche des beaux points de vue. Lorsqu'il les rencontre, il les signale aux théologiens de profession, pour qu'ils en fassent leur profit ». Ne pas se reconnaître d'autre mérite, c'était modestie au P. de Régnon; il fait bien autre chose que cela: mais cela même, il le fait on ne peut mieux. Qui ne serait heureux de parcourir le monde grec, en compagnie de ce guide, à l'intelligence vive et remarquablement ouverte? S'il invite à regarder, c'est qu'il y a quelque chose à voir, toujours ses réflexions intéressantes stimulent le mouvement fécond des idées.

*
* *

Victor Hugo écrivait en 1832 : « Au moyen âge, le genre humain n'a rien pensé d'important qu'il ne l'ait écrit en prose ». Victor Hugo parlait des cathédrales gothiques, nommément de Notre-Dame de Paris: c'était dire, équivalemment, que la cathédrale est un livre, texte immense, tout serti de gigantesques vignettes, et qu'il importe de lire exactement. De celui qui possédait parfaitement un livre, on disait volontiers, au moyen âge, qu'il savait ce livre « à l'intérieur et à l'extérieur ». Il faut donc lire l'extérieur et l'intérieur de la cathédrale. L'extérieur de la cathédrale, c'est son organisme : on scrute cet organisme, en étudiant l'architecture et l'ar-

chéologie, la technique de la statuaire et de la sculpture ornementale. Science indispensable, car de prétendre découvrir le symbolisme, on — a — dit « l'âme » de la cathédrale, avec un dédain commode pour l'archéologie et l'histoire, équivaut à exercer son imagination sur un thème de fantaisie. Il est vrai que pour certains esprits les rêveries de Châteaubriand sur l'origine sylvestre de la voûte gothique, auront toujours plus de saveur que les lumineuses pages de Viollet-le-Duc et de Quicherat. Suffit-il cependant de s'en tenir à la technique, et lorsque, avec Viollet-le-Duc, on a ramené l'épure de la cathédrale à une série de triangles, ne reste-t-il rien à découvrir ? Il reste à lire l'intérieur de la cathédrale. La cathédrale gothique en effet n'était pas une œuvre d'art isolée, comme un article d'importation, édifiée par quelques artistes pour le plaisir de quelques délicats : l'art du XIIIe siècle entrait dans l'intime de la vie du peuple, et la cathédrale, en qui s'unissaient tous les arts, était la synthèse, et, pour ainsi dire, la conscience même de la cité. Il importe de découvrir, à l'aide d'une méthode scientifique, quel sens, quelle vie, quels enseignements enfin se déploient dans la cathédrale sous une forme plastique. C'est le but de la thèse de M. Male : *L'art religieux du XIIIe siècle en France.*

Un païen demandait aux dieux de le conduire à la pratique du bien par la vision du beau : le moyen âge a réalisé ce souhait des temps antiques. Sans se départir de la forme syllogistique, les docteurs scolastiques avaient formulé le principe d'une esthétique inséparable de la morale. Cette esthétique fut traduite par les maîtres des œuvres, l'art fut conçu comme un enseignement. De plus, le moyen âge avait la passion de l'ordre; les cathédrales s'élevaient, tandis que les jeunes universités prétendaient embrasser et organiser tout le savoir humain : la cathédrale devait être une encyclopédie, telle que la *Somme* de saint Thomas ou l'œuvre de Dante. M. Male s'en tient à l'art du XIIIe siècle qui a eu un caractère vraiment œcuménique; il se borne à l'art français, ayant acquis la conviction que nulle part la pensée chrétienne n'a été exprimée avec autant d'ampleur que dans notre pays. Parmi tant d'éléments épars, l'auteur choisit judicieusement, et des éléments choisis, il fait une synthèse : il eût fallu plus qu'une vie et plus qu'un volume, pour exposer, dans le détail, l'iconographie de chaque cathédrale. Comme d'autres ont fait « la chevalerie », M. Male fait « la cathédrale », assemblant idéalement et harmonieusement portail de Reims, clocher de Chartres, chœur de Beauvais, nef d'Amiens. En une telle étude, un guide sûr était nécessaire : les idées directrices de l'art au moyen âge, l'auteur les a cherchées dans la littérature théologique des XIIe et XIIIe siècles; et, pour grouper les innombrables œuvres d'art de la cathédrale, il emprunte au moyen âge lui-même sa méthode d'exposition : les quatre divisions du *Speculum maius* de Vincent de Beauvais forment les quatre divisions de son étude.

Le *Miroir de la nature* nous montre dans l'iconographie de la cathédrale, les réalités dans l'ordre de leur création, avec les piquantes erreurs du moyen âge en plantes et animaux. Ces réalités sont autant de symboles, autant de pensées de Dieu réalisées, dans le temps. L'auteur établit le symbolisme des quatre animaux, de quelques bêtes réelles et de quelques bêtes fantastiques, parmi lesquelles l'honnête et bienfaisant *charadrius*. Est-ce à dire que le symbolisme soit partout, et que, par exemple, un sens merveilleux se cache sous les chapiteaux du cloître de Moïssac ? Point du tout; il est bien plus simple de trouver dans la flore et la faune du XIIIe siècle ce qu'elles expriment, à savoir un profond amour de nos ar-

tistes pour la nature. Nos sculpteurs, qui avaient à un haut degré, quoi qu'on ait dit, le sentiment de la nature, ont travaillé en artistes, avec la pensée confuse que la cathédrale est un abrégé du monde et que toutes les créatures de Dieu y peuvent entrer.

Depuis la chute, l'homme doit travailler, en méritant par la grâce : le *Miroir de la science* s'épanouit dans la cathédrale. Presque tous les métiers sont représentés : avant tout, correspondant aux douze signes du zodiaque, les travaux des douze mois, « ces Géorgiques de l'ancienne France. » Les sciences, symbolisées par des femmes qui tiennent des attributs, font suite aux travaux manuels. Malheur néanmoins à qui placerait sa confiance et sa foi dans la science et le travail : la roue de la fortune est pour l'instruire de la déception qui l'attend. La fin de toute science, c'est la vertu.

Aussi le *Miroir moral* succède-t-il au miroir de la science, dans la cathédrale comme dans l'œuvre de Vincent de Beauvais, et les vertus, jeunes femmes tenant un bouclier où figure un animal héraldique qui les désigne, siègent au portail et au soubassement, afin d'être mieux vues de tous. Les artistes romans avaient sculpté la vertu aux prises avec le vice : les imagiers gothiques ont représenté la vertu se reposant dans le triomphe.

On connaît désormais l'homme abstrait; dans le *Miroir historique* on étudie les hommes, l'histoire de l'humanité, et toute l'histoire se réfère au Christ. Le XIIIe siècle qui a créé quelques vastes compositions narratives embrassant toute l'histoire du peuple de Dieu, a imaginé d'établir le parallélisme des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est l'interprétation allégorique. Les prophètes font pendant aux apôtres; les rois de Juda, dans leurs galeries, annoncent le Christ qui doit naître d'eux, et le Christ attendu paraît enfin, c'est le Christ enseignant du trumeau de nos cathédrales, le « Beau Dieu » foulant l'aspic et le basilic. La Vierge mère trône à droite de son Fils : Marie est reine, c'est l'idée que les artistes du XIIIe siècle représentent le plus fortement. Les vieux maîtres veulent faire œuvre dogmatique plutôt que pittoresque : ils font peu d'efforts pour rappocher l'Évangile de l'homme; comme saint Thomas dans les hymnes au Saint-Sacrement, ils parlent d'abord à l'intelligence, l'émotion naîtra de l'idée.

Le Christ est continué par les saints, l'*Évangile* par la *Légende Dorée*, ce livre à travers lequel, durant tant d'années, le moyen âge entrevit la géographie et l'histoire. Les apôtres, les saints patrons des villes et des diocèses, les saints illustres dans toute la chrétienté, se rangent autour du Christ et de la vierge. L'iconographie de la cathédrale se référant uniquement au Christ, l'antiquité païenne y tient fort peu de place : en fait, sauf une anecdote irrévérencieuse sur Aristote et une fâcheuse aventure de Virgile, l'antiquité n'est représentée que par la Sibylle; l'histoire nationale elle-même n'est évoquée que si elle symbolise ou rappelle quelque grande victoire de l'Église.

Le jugement de Dieu conclura toutes choses : les imagiers des cathédrales l'eussent appris, au besoin, de Vincent de Beauvais. Aussi, au portail de la façade, sur ce tympan qu'éclaire le soleil quand il va disparaître à l'Occident (l'Occident était la région de la mort), les artistes ont-ils sculpté la scène qui sera la dernière de l'histoire, ou la grandiose vision de l'Apocalypse, ou, d'après saint Mathieu, l'apparition du Fils de l'homme et le drame du jugement général.

En étudiant ce livre que nul n'ouvrira sans en achever la lecture, et ne fermera sans se promettre d'y recourir souvent, nous avons comme un *Speculum* de la cathédrale, une somme théologique de l'Art. Pour traiter du moyen âge, M. Male s'est fait du moyen âge le plus qu'il a pu, mais il a soumis tous les éléments de sa vigoureuse synthèse à nos plus rigoureux procédés d'analyse : rien n'est avancé qui ne soit prouvé, établi par des textes ou des exemples, exemples que l'auteur emprunte à ces cathédrales qu'il salue de leur note individuante. Notre-Dame d'Amiens, le temple Messianique, Notre-Dame de Pris, l'église de la Vierge, Notre-Dame de Laon, la cathédrale savante. Notre-Dame de Reims, la basilique nationale.

Le livre de M. Male est pour satisfaire les archéologues et les lettrés ceux qui désirent qu'on donne un fonds solide à la poésie, ceux qui veulent qu'on donne de l'agrément à la science technique. On se plaignait qu'il n'existât point en France un travail complet sur l'iconographie des cathédrales : ce travail, du moins pour le XIIIe siècle, existe déormais. Et quant à ceux qui vont à la cathédrale pour y prier sans doute, mais aussi pour y rêver du passé, qu'ils lisent, dans la cathédrale même, le livre de M. Male, ils y rêveront sans s'égarer : ils rêveront, mais à la façon de Dante, qui formulait la doctrine thomiste de la vision intuitive, cause formelle du bonheur des élus, dans les divins tercets de son *Paradis*. M. Male les convie à entrer dans la cathédrale : celle-là n'est point souillée par les enjolivements du dernier siècle, elle n'est point profanée par des airs d'opéra : on n'y entend que le plain-chant grégorien. « La cathédrale, comme la forêt, a son atmosphère, son parfum, sa lumière, son clair obscur, ses ombres. Sa grande rose, derrière laquelle le soleil se couche, semble être, aux heures du soir, le soleil lui-même, prêt à disparaître à la lisière d'une forêt merveilleuse. C'est un monde transfiguré, déjà nous nous sentons au sein de la Jérusalem céleste. » Nous le sentons confusément encore : qu'en était-il jadis, quand l'homme du moyen âge, retrouvait dans la cathédrale le sentiment de l'unité de la nature, quand la cité, emplissant l'édifice, devenait le corps mystique du Christ?

Ce temps n'est plus, et de même que les arts du dessin, qui se combinaient dans la cathédrale, se sont isolés, l'art s'est séparé de l'Église en ce sens que le christianisme a cessé d'être plastique ; et le peuple, qui lit tant, ne sait plus lire la cathédrale : « Le soleil gothique s'est décidément couché derrière la presse de Nuremberg. »

*
* *

Dans le numéro de janvier dernier de la *Revue de l'Orient chrétien*, le R. P. dom Paul Renaudin publie une traduction française de la messe copte dite de S. Basile en usage aujourd'hui chez les Coptes catholiques : cette traduction est l'œuvre de Mgr Macaire, administrateur apostolique du patriarcat d'Alexandrie. Nous trouvons dans cette liturgie une confirmation nouvelle de ce qui a été écrit ici même (*B L E*, p. 78) de l'épiclèse des liturgies grecques. Après l'anamnèse, en effet, la messe copte de S. Basile, exactement d'accord sur ce point avec la messe copte dite de S. Cyrille, prononce l'invocation que voici : « *Le prêtre :* Nous vous supplions, ô Christ notre Dieu, nous pauvres pécheurs et vos indignes serviteurs ; nous vous adorons, conjurant votre bonté pleine de complaisance,

afin que votre Esprit-Saint descende sur nous et sur ces dons, les purifie et les révèle le Saint des Saints. — *Le diacre :* Soyez attentifs. — *Le prêtre continue, signant le corps trois fois :* Que ce pain devienne le corps saint. — *Le diacre :* Amen. — *Le prêtre continue :* De notre Seigneur, notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ, qui est donné comme rémission des péchés et vie éternelle à ceux qui y participent. — *Le diacre :* Amen, je crois. — *Le prêtre signe le calice trois fois :* Et ce calice, qu'il le fasse le sang précieux. — *Le diacre :* Amen. — *Le prêtre :* De notre Seigneur, notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ, qui est donné comme rémission des péchés et vie éternelle à ceux qui y participent. — *Le diacre :* Amen, je crois. »

*
* *

Depuis quelque temps apparaissent en diverses revues d'excellents articles qui viennent d'un même atelier. Il semble que cet atelier, où l'on travaille selon les règles de la meilleure critique, ait pris la résolution de se consacrer à l'étude de l'ancien Orient chrétien, et, comme ses ouvriers connaissent la topographie de l'Orient à fond, ils nous donnent des études où, grand avantage, la connaissance des textes s'éclaire de la connaissance des monuments et des lieux. Signalons dans la *Revue de l'Orient chrétien* de janvier dernier, un travail sur « L'érection du patriarcat de Jérusalem en 451 », travail soigné, d'une critique novice encore, du R. P. Siméon Vailhé, de Cadi-Keuï. Signalons dans les *Échos d'Orient* d'avril-mai dernier, un article signé G. Jacquemier sur « L'extrême-onction chez les Grecs », et du R. P. Vailhé, déjà nommé, une étude sur « L'ancien patriarcat d'Antioche ». Dans la *Revue des questions historiques* de janvier dernier, un article du R. P. Pargoire, sur « Les débuts du monachisme à Constantinople », travail d'une critique vigoureuse et exigeante, et qui apporte plus d'une rectification à la thèse de M. l'abbé Marin sur « Les moines de Constantinople. » Nous signalons avec grande joie ces études qui sont l'indice d'un éveil. La forte culture ecclésiastique est manifestement en progrès, et ce ne sera pas une des moindres surprises de cette fin de siècle, alors que tels de nos vieux clergés ont tant de peine à se déprendre de la culture vieillotte et similiuniversitaire, de voir de jeunes congrégations comme l'Assomption donner l'exemple d'un si vif progrès.

*
* *

M. Louis Arnould, professeur à la Faculté des lettres de l'Université de Poitiers, a choisi pour sujet de thèse latine de doctorat *De apologia Athenagorae* Πρεσβεία περὶ χριστιανῶν *inscripta* (Paris, Colin, 1898). M. Arnould a inauguré cette année-ci même à Poitiers un cours d'ancienne littérature chrétienne, dont on nous a dit le plus grand bien. On le voit, dans les facultés officielles on attache plus d'intérêt que parmi nous on ne semble quelquefois en donner à l'étude des auteurs chrétiens. Pour en revenir à la thèse de M. Arnould, nous l'avons lue avec un infini plaisir. La bibliographie est méticuleusement complète. La division du sujet nette et *exhaustive.* L'analyse et la critique de l'Apologie d'Athénagore pénétrante. Peu de résultats nouveaux ou de vues originales, mais un exposé où est ramassé tout ce qui est connu et connaissable, une dissertation hors de laquelle il n'y a rien à glaner, pour le moment du moins. Quelques inexpé-

riences, comme il convient à un écrivain qui parcourt une région un peu étrangère à sa culture propre, quelques inexactitudes historiques ou archéologiques, une notion insuffisante du développement des institutions ecclésiastiques (messe, arcane) et des dogmes, ne sont pas pour nous empêcher de présenter l'opuscule de M. Arnould comme un excellent modèle de thèse latine.

*
* *

Ceux qu'intéresse l'histoire de la poésie chrétienne à ses débuts dans l'Eglise pourront consulter l'étude que vient de publier, chez Fontemoing, M. l'abbé Gamber, sous ce titre : *Le livre de la Genèse dans la poésie latine au Ve siècle.* Cinq poèmes, d'étendue et d'importance inégales, la *Genesis* de Cyprien, le *Metrum in Genesim* d'Hilaire, l'*Alethia* de Claudius Marius Victor, le *Carmen de Deo* de Dracontius et le *de Spiritalis historiae gestis* de Saint-Avit avec le *de Sodoma*, resté anonyme, forment le sujet de ce travail. Il est entendu que ce ne sont là que des essais fort imparfaits, qui n'ont de commun avec les chefs-d'œuvre de la littérature classique que le moule poétique, et qui sont loin de présager la *Divine comédie*, le *Paradis perdu* ou la *Messiade*. Ils méritent néanmoins de fixer l'attention, parce que, dans l'intention de leurs auteurs, ils répondent aux besoins de l'époque. En effet, on se préoccupait alors de réconcilier avec le christianisme les lettrés de l'Empire, encore retenus par leurs habitudes d'esprit dans les liens du paganisme, et on cherchait à prouver qu'en dehors de l'antiquité classique, il y avait, dans la Bible, d'autres sources d'inspiration non moins riches et beaucoup plus saines. On se préoccupait surtout de l'éducation de la jeunesse et on songeait, non sans raison, à mettre entre les mains des enfants, à côté des chefs-d'œuvre de l'ancienne littérature, des livres exclusivement chrétiens; seul moyen, pensait-on, de contrebalancer, en plein christianisme, les dangers d'une instruction païenne.

Malheureusement la tentative n'a pas été à la hauteur de ces nobles inspirations. Elle date d'une époque de décadence littéraire; elle a trop sacrifié à la lettre du texte sacré; elle s'est embarrassée de questions d'interprétation, beaucoup mieux à leur place dans des traités spéciaux; elle a surtout manqué de poésie. Et si la poésie lui a fait défaut, malgré la forme du vers, c'est qu'il ne se rencontra pas de vrai poète, capable de donner corps à une aussi légitime ambition et de trancher définitivement le problème par une œuvre magistrale. Constater cet insuccès n'est donc que justice. Mais, après avoir plaidé les circonstances atténuantes, il convient de constater également que ces chrétiens de bonne volonté, poètes d'occasion, ne sont pas inférieurs à leurs contemporains, qu'ils connaissent les modèles, bien qu'ils ne les imitent que maladroitement, et que, en poursuivant avant tout un but apologétique et moral, ils ont contribué à accélérer le mouvement qui, jusqu'à nos jours, entraînera les plus grands génies vers la Bible et d'où naîtra plus d'un chef-d'œuvre. Considérée à ce point de vue, l'histoire de la poésie chrétienne au Ve siècle est une page d'histoire qui a son charme et son prix. M. Gamber l'a plutôt étudiée sous le rapport littéraire et en a fait sa thèse de doctorat ès-lettres, où rien ne manque, semble-t-il, de ce qui caractérise ce genre d'études.

*
* *

Le R. P. Henri Chérot S. J., dont l'érudition curieuse et solide est bien connue de tous les travailleurs qui s'intéressent à l'histoire religieuse et littéraire XVIIe siècle français, publiait il y a un peu plus d'un an une forte brochure, un demi-volume (164 p. gr. in-8°), sous ce titre d'apparence hardie : *Bourdaloue inconnu*[1]. Voulait-il compléter la biographie du célèbre Jésuite, déjà racontée en deux forts volumes par un de ses confrères[2]? S'agissait-il de renouveler l'étude morale et oratoire du grand sermonnaire? Les visées du P. Chérot étaient avant tout positives : mais en apportant de nouveaux renseignements biographiques, il prétendait bien enrichir, en même temps que la vie, l'œuvre de Bourdaloue et surtout l'éclairer par des précisions de faits et de dates qui manquent à toutes les éditions et à toutes les monographies littéraires. Ne parlons pas des fautes à relever dans les travaux, relativement trop peu nombreux, de nos contemporains sur les sermons de Bourdaloue : il y a des erreurs, même assez graves dans le P. Lauras; il y a des inexactitudes dans les recherches plus récentes d'un très aimable, très soigneux et très heureux chercheur, M. Blampignon[3]. Rien n'échappe au P. Chérot; à telles enseignes qu'il signale, comme un service rendu à ces graves études, deux modestes articles publiés dans le *Bulletin* de notre Institut (déc. 1895, janv. 1896), « A propos des épreuves typographiques des *Dominicales* de Bourdaloue ».

Dans cette première publication, il y a déjà une lettre inédite du grand prédicateur, courte, mais importante pour sa biographie et pour l'étude de ses œuvres. Elle est adressée au grand Condé le 9 mars 1683, pendant ce fameux carême de Saint-Paul, « qui charmait et enlevait la Sévigné, » dit le P. Chérot à qui nous ne pouvons nous défendre de reprocher, en passant cette fâcheuse désignation; à peine lui pardonnera-t-on « la frivole marquise » d'une autre page. La lettre en question concerne l'éloge funèbre de Henri VI de Bourbon-Condé, confié par fondation à la Compagnie de Jésus et qui fut, pour Bourdaloue, le premier essai du genre « panégyrique » et de la publicité. N'en disons pas davantage. Sur les rapports de Bourdaloue avec Condé, sur les sources et les « apprêts », de cet éloge, sur l'éloge lui-même et son impression, sur les détails de la cérémonie, sur l'*oraison funèbre* du grand Condé (1687) qui suivit de si près celle de son père..., le P. Chérot à force de puiser à toutes les sources et avant tout aux Archives de Chantilly que lui avait largement ouvertes la bienveillance du duc d'Aumale, a fini, ou peu s'en faut, par tout retrouver et par accumuler même à côté de son sujet, des détails neufs, à la fois sûrs et piquants, bien faits pour contenter la curiosité la plus éveillée.

Le P. Chérot ne s'est pas arrêté là dans la veine qu'il venait d'ouvrir si heureusement. Une seconde publication, encore plus étendue (252 p.), est consacrée à *Bourdaloue, sa correspondance et ses correspondants* (Paris, Retaux, 1899). Il y a là vingt-neuf lettres de Bourdaloue, soit imprimées déjà, soit jusqu'alors inédites en tout ou en partie (c'est le petit nombre).

1. Paris, Dumoulin, 1898. Extrait des *Études*, revu et augmenté de pièces justificatives, orné d'une héliogravure d'après une gravure du XVIIe siècle, représentant Bourdaloue prêchant l'oraison funèbre de Condé dans l'église Saint-Louis.

2. *Bourdaloue, sa vie et ses œuvres*, par le P. Lauras. Paris, Palmé, 1886.

3. *Étude sur Bourdaloue, avec quelques documents inédits*. Paris, Berche et Tralin, 1889. Cet ouvrage intéressant n'avait pas été consulté par l'auteur des deux articles du *Bulletin* qui viennent d'être cités.

Il y a surtout des « notices » extrêmement « fouillées » sur les correspondants de Bourdaloue et sur les circonstances qui les ont mis en relation avec lui. Il suffit de les nommer pour faire entrevoir l'intérêt historique et littéraire de ces recherches : Boileau, Bouhours, les maréchaux de Gramont, de Noailles et de Bellefonds, Lamoignon, le P. Thyrse Gonzalez, Mme de Maintenon, etc. Le commentaire dépasse prodigieusement en étendue le texte des lettres, qui ne sont le plus souvent que des billets. Mais ce commentaire a par lui-même sa valeur de fond, relevée encore par une rédaction alerte et savoureuse [1]. — Tout dernièrement une nouvelle brochure (*Lettre inédite de Bourdaloue au Cardinal* [de Bouillon], 109 p.) apportait une addition non négligeable au trésor déjà recueilli, et offrait au R. P. Chérot une excellente occasion de revenir, avec ses habitudes de parfaite information, sur un personnage dont on s'est beaucoup occupé dans ces derniers temps. Après quoi le laborieux éditeur s'est avisé d'un nouveau moyen d'enrichir le *Bourdaloue épistolaire*, dont il nous doit — et il ne s'y refuse pas — une édition aussi complète et aussi « documentée » que possible : c'est de reprendre, dans le recueil que le P. Bretonneau a intitulé assez improprement *Pensées* de Bourdaloue, des lettres de direction, plus ou moins démarquées, mais dont le caractère primitif se reconnaît encore à des indices parfaitement certains. — Puissions-nous avoir bientôt cet important volume et, un peu plus tard, si Dieu le veut, une œuvre bien autrement importante : l'édition des *sermons* de Bourdaloue, dans laquelle s'ajouteraient, pour la première fois, à un texte authentique dans la mesure du possible, les informations de lieu, d'époque, de fait, requises pour l'étude approfondie de ces grands modèles d'éloquence chrétienne !

*
* *

Si un livre doit arrêter l'attention de notre *Bulletin de littérature ecclésiastique*, ce sera bien le volume de *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses*, t. I (Paris, Picard, 1899), publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr de Cabrières, évêque de Montpellier. Les fêtes de ce jubilé ont eu un éclat remarqué : on a voulu que le souvenir en fût fixé, non point seulement dans le *liber pontificalis* de Montpellier, mais dans l'histoire de l'érudition et des lettres. Et de là le recueil d'études ecclésiastiques que nous avons sous les yeux, et dont l'ordonnance a été l'œuvre de notre cher ancien collègue, M. Doumis, grand-vicaire de Montpellier. Le sort commun de ces recueils est que l'ordonnateur y soit exposé à recevoir des contributions qu'il ne peut refuser, les ayant sollicitées, et que la différence soit sensible pour la valeur entre les pièces que la bonne volonté a réunies. Le recueil de Montpellier n'échappe pas à cette condition. Signalons du moins les mémoires qui méritent les honneurs de la cimaise. — D'abord, des études d'histoire, surtout méridionale. M. Vidal, *La poursuite des lépreux en* 1321 : travail documenté et neuf sur cette lamentable Terreur, dont M. V. détermine méthodiquement les origines et l'étendue. — R. P. Denifle, *Arnaud de Cervole, son invasion en Provence* : histoire d'un archiprêtre périgourdin qui trouvait dans le banditisme une source inusitée de casuel : on devine ce que le maître archiviste qu'est le P. Denifle apporte d'inédit à ce chapitre de l'histoire du quatorzième siè-

1. Il faut joindre à cette publication, une troisième brochure qui nous avait un moment échappé et qui en est le complément nécessaire *Deux nouvelles lettres de Bourdaloue* (Paris, Retaux, 32 p.) au P. Bouhours et à un jésuite de Trèves.

cle. — M. Granier, *Les Frères Prêcheurs de Béziers :* histoire de la fondation et de l'organisation du couvent au treizième siècle, et de sa réforme au dix-septième : monographie excellente. — M. Jules Gay, *Saint-Adrien de Calabre, le monastère basilien et le collège des Albanais :* notice sur un monastère byzantin de la Grande Grèce, lequel subsiste encore, au moins comme collège. — Dom Cagin, *Note sur le sacramentaire de Geltone :* cette « note » compte soixante pages, mais qui s'en plaindrait de ceux qui connaissent l'ampleur, la solidité et aussi l'ingéniosité des recherches du savant religieux? — L. Roche, *Une chronologie inédite des abbés de Saint-Guilhem du désert :* description et extraits d'une compilation du dix-septième siècle en partie puisée à des sources perdues aujourd'hui. — Dom du Bourg, *Abbaye d'Aniane, son rôle, son influence, ses destinées :* courte et solide notice. — M. Duchesne, *Le forum chrétien :* admirable étude de topographie romaine. — Dom Morin, *Un écrit de saint Césaire d'Arles renfermant un témoignage sur les fondateurs des églises des Gaules :* l'auteur restitue à saint Césaire l'opuscule *De mysterio sanctae Trinitatis* attribué tantôt à saint Augustin, tantôt à Fauste de Riez, et qui renferme un texte fort curieux sur la fondation des Églises d'Arles, de Narbonne, de Toulouse et de Vaison par des « disciples des apôtres ». — Tels sont les numéros les plus marquants de ce recueil. Nous serions incomplets si nous n'ajoutions pas qu'on y trouvera encore deux études fournies par notre famille universitaire et que nous avons signalées en leur lieu. — Ce volume n'est que le premier : le livre jubilaire en comptera trois. Nous serait-il permis de formuler un vœu? Les admirateurs du noble évêque que l'on fête seraient heureux de voir ce beau livre complété par son portrait, et que quelque épigraphiste se rencontrât pour exprimer dans le style le plus philocalien l'hommage collectif de tant de travailleurs à cet ami éclairé des lettres et des sciences d'Église.

*
* *

La *Vie de sainte Mathilde*[1] nous reporte au dixième siècle, à une époque où l'Allemagne, à travers bien des crises et des vicissitudes, vit se fonder son empire. Dans un tel milieu politique et social, Mathilde eut à jouer un rôle considérable. Épouse, mère, aïeule et bisaïeule de princes vraiment grands, elle fut une sainte et donna naissance à toute une lignée de saints. Malgré des erreurs, des fautes, et même des crimes, la foi catholique s'implanta, de son temps, en Allemagne. Ce ne fut pas sans éclat. La légende et la poésie ont rivalisé pour nous peindre cette époque; mais l'histoire conserve une part assez belle pour fixer le regard de l'historien et de l'hagiographe. C'est cette part légitime que M. Hallberg a voulu dégager et restituer. A voir les précautions qu'il prend et les soins qu'il se donne pour rendre acceptable le témoignage des vieux chroniqueurs, pour excuser leur ton d'épopée, pour ne retenir des originaux que ce qu'il est permis de considérer comme authentique, on sent qu'il soutient une thèse; la critique contemporaine le préoccupe visiblement. Nous ne saurions l'en blâmer. Son *Introduction* et ses *Appendices* suffiraient à atteindre ce but. Malheureusement la préoccupation le suit tout le long du récit. A chaque instant, à propos des emprunts faits par les auteurs de la vie de sainte Mathilde à des écrivains ecclésiastiques ou à des poètes païens, à propos surtout du surnaturel et

1. Paris. Lecoffre, 1899.

du miracle, du culte des saints, de la prière pour les morts, de la dévotion à la sainte Vierge, de la fondation des monastères, il écrit en apologiste. Ce sont là des scrupules qui honorent le sens religieux et la foi chrétienne de M. Hallberg, mais qui entravent trop souvent la marche de son récit. Toutefois sa *Vie de sainte Mathilde* offre beaucoup d'intérêt. Elle est sincère et ne dissimule rien des misères de l'époque. Les mœurs étaient rudes, les passions fort vives. La nature n'était pas pleinement assouplie par la grâce; elle avait des retours violents. Et Mathilde n'y échappa pas plus que ses contemporains. Mais ce qui domine en elle, c'est sa forte piété, son activité au service des pauvres, son courage dans les épreuves, sa foi triomphante. Reine, elle a été la sainte du peuple. Sainte, elle a été aussi clairvoyante pour les intérêts temporels de son temps et de son pays que pour les choses de la vie spirituelle. Et son rôle politique n'a pas peu contribué à répandre et à implanter dans la société germanique l'esprit de l'Évangile et l'action de l'Église.

*
* *

Bien que les sept premiers tomes de l'immense recueil des *Archives parlementaires* soient exclusivement consacrés à la reproduction des cahiers de 1789, cette précieuse collection, qui a rendu de grands services à l'histoire des commencements de la Révolution, ne laisse pas de renfermer des erreurs et de comporter des lacunes. C'est pour combler une de celles-ci que M. l'abbé L. Jérome a composé le présent travail : *Les élections et les cahiers du clergé lorrain aux États généraux de* 1789 (Nancy, Berger-Levrault, 1899). Son but premier est de mettre au jour cinq cahiers du clergé lorrain, conservés en originaux à la bibliothèque du grand séminaire de Nancy. Ces cahiers, entièrement inédits, se rattachent étroitement les uns aux autres et appartiennent à la même circonscription électorale, précisément à la plus importante de la province, celle dont Nancy fut le centre. Un sixième cahier, brièvement analysé jadis, est reproduit ici pour la première fois intégralement, c'est celui du bailliage de Nancy; les cinq autres émanent du clergé des bailliages de Lunéville, Blâmont, Rosières, Vézelise et Nomeny. A cette publication de textes, l'auteur, — et c'est là son deuxième objet, — a joint une étude sur les élections du clergé lorrain en 1789. Une heureuse fortune ayant mis à sa disposition des documents qui éclairent l'histoire ecclésiastique des dernières années de l'ancien régime en Lorraine, M. L. Jérôme a pensé, à juste titre, qu'il était bon de faire revivre les sentiments qui animaient alors, au cœur même de la province, les diverses classes de l'ordre du clergé. Il a pu constituer ainsi une curieuse monographie locale et montrer quelles influences présidèrent, dans les rangs du clergé (où ne régnait pas d'ailleurs une homogénéité parfaite), aux opérations électorales et à la rédaction des cahiers. En publiant cet essai, non moins intéressant qu'utile, M. L. Jérome donne un exemple bon à suivre. Il reste encore bien des lacunes à combler, en la matière; aussi doit-on souhaiter que, répondant à son appel, de laborieux érudits entreprennent de sauver de l'oubli bien d'autres de ces « cahiers de paroisses » si expressifs dans leur simplicité et parfois si touchants dans leur naïveté.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

LE P. GABRIEL DESJARDINS

Notre dernier *Bulletin* a déjà fait part à nos amis de la mort du vénéré professeur. De sa longue existence, donnée tout entière au bien de la science ecclésiastique, notre jeune université eut les vingt dernières années. Il nous est doux de déférer aux vœux d'une affectueuse reconnaissance et de retracer ici les lignes principales de cette modeste et féconde vie.

Gabriel-Robert-Ernest Desjardins naquit à Toulouse, le 6 décembre 1823. Quelques lettres intimes nous ont introduit un instant dans la très chrétienne demeure qui abrita son enfance : nous y avons respiré un parfum singulièrement doux de piété et d'exquise tendresse. Sept jeunes cœurs rayonnaient autour d'un de ces hommes de foi antique, véritable patriarche dont ils devaient honorer la verte vieillesse. La mère, que l'on vénérait comme une sainte, fut la femme de la piété et de l'inépuisable dévouement : on trouva son livre de méditation marqué jusqu'au dernier jour; ses dernières oraisons avaient été sur la mort et les béatitudes. L'affection qui fondait ensemble ces âmes d'enfants devenus hommes garda toujours sa fraîcheur première : leur foi ne perdit rien de sa simplicité. Des cinq garçons, deux furent prêtres dans la Compagnie de Jésus : l'une des sœurs mourut religieuse de la Visitation; l'autre, l'ange de la famille, s'était consacrée à Dieu dans le monde.

Au sortir du foyer domestique, Gabriel ne changea guère de milieu. A l'Esquile, d'abord, où il demeura jusqu'à sa rhétorique, puis, au grand séminaire durant une année de philosophie, la même œuvre se continuait. Cette éducation si unie devait porter cette âme droite et bonne à Dieu comme par sa direction naturelle : le 18 septembre 1843, notre séminariste de vingt ans rejoignait dans la Compagnie son frère Eugène, entré depuis onze mois. Il y ap-

portait, avec un talent précoce et un esprit déjà mûr, toute la jeunesse de son cœur.

Ce cœur du religieux se manifestera lui-même un jour dans les pages qu'il consacrera, vers 1867, à la mémoire d'un de ses collègues dans l'enseignement, le célèbre P. Gury[1]. Dans cette notice d'une vie qui offre plus d'un trait de ressemblance avec sa propre vie, notice écrite du reste sans prétention, à peu près sans art, le biographe peint deux âmes : celle de son ami et la sienne : l'une, originale, vive, rieuse; l'autre, réservée, sans éclat; toutes les deux, droites, simples, profondément pieuses, ne se livrant tout à fait que dans l'intimité de la famille religieuse.

C'est dans cette intimité que devait s'écouler en grande partie l'existence du P. Desjardins. Nous l'y retrouvons, de 1843 à 1849, tour à tour novice à Toulouse, appliqué aux études littéraires à Avignon, étudiant de philosophie à Vals, près le Puy. Déjà ses aptitudes se faisaient jour. Aussi, après un court stage, d'abord dans l'enseignement de la grammaire durant un an, au collège d'Avignon, puis dans l'enseignement de la physique durant deux ans, au séminaire d'Aire, alors établi à Dax, il était envoyé pour étudier sa théologie au collège romain.

C'était, en 1853, à la veille de la définition du dogme de l'Immaculée Conception. Le jeune prêtre arrivait à point pour contempler, dans toute sa splendeur surnaturelle, la Rome chrétienne. Comme l'illustre prélat qui en avait naguère tracé l'esquisse, le P. Desjardins, bien qu'il eût subi et corrigé promptement une légère influence des idées ontologistes, aimait déjà ses doctrines. Il en aima bientôt les hommes, les monuments, les souvenirs. Leur charme le pénétra, et jusqu'à la fin de sa vie il se plut à le faire revivre. Ce n'est pas qu'il fermât les yeux sur les défauts humains : au contraire, dans sa manière d'apprécier les faits et les personnes, il y eut de tout temps quel-

1. *Vie du R. P. J.-P. Gury, de la Compagnie de Jésus*, par un Père de la même Compagnie. Vals. 1867.

que chose du tout évangélique : *est, est; non, non.* Mais les ombres du tableau ne cachèrent jamais à cet esprit calme et juste les points lumineux : son regard s'y attachait de préférence.

Les fêtes et les monuments de Rome ne firent pas oublier à notre théologien ce qu'il était venu chercher à l'Université grégorienne; et rarement, il faut l'avouer, un étudiant eut à sa disposition une pléiade de maîtres comme ceux que comptait alors la vieille école pontificale : Schrader et Perrone, Franzelin et Patrizi, Taparelli et Ballerini, Liberatore, Kleutgen et Tongiorgi, Tarquini et Marchi, Pianciani, Secchi, Bresciani, et ce brillant esprit qui devait bientôt s'évanouir dans le rêve libéral, le malheureux Passaglia.

De retour en France, vers l'été de 1855, il professa, durant une année scolaire, la philosophie au collège Sainte-Marie de Toulouse, et dès l'année suivante, la direction de sa vie était fixée. Il était appliqué à cet enseignement ecclésiastique, dont la mort seule devait l'éloigner. Il n'y eut, dans cette longue carrière, que deux courtes interruptions : en 1859, il se prépara, dans la solitude de N.-D. de Liesse, à ses vœux solennels; et de 1875 à 1877, il prit quelque repos à Toulouse et fut attaché à la rédaction des *Études religieuses.* De ces trente-six ans de professorat, deux furent consacrés à la philosophie dans le scolasticat de la Compagnie à Vals, quatorze, à la théologie dogmatique dans la même communauté, et les vingt derniers, au droit canonique à la faculté de théologie de l'Institut Catholique de Toulouse.

Deux souvenirs nous restent de son enseignement de Vals : son cours lithographié et divers articles théologiques qu'il publia dans la *Revue des sciences ecclésiastiques* et dans les *Études.*

J'ai eu entre les mains sa théodicée et ses leçons d'éthique, ainsi que ses traités *De vera religione, De scrip-*

tura et traditione, De ecclesia, De incarnatione, De Deo, De Trinitate, De gratia, De virtutibus theologicis, De sacramentis in genere, De eucharistia, De poenitentia, De matrimonio. On retrouve dans ce cours les qualités qui firent apprécier jusqu'à la fin l'enseignement du P. Desjardins. S'il n'a pas la vivacité de la pensée, l'éclat de la discussion, sa conception est lucide, sa science a de l'étendue, de la précision, de la pénétration. Il ne se complaît pas dans les systèmes, mais à travers leur dédale sa pensée se suit nette et ferme. Cependant, son esprit synthétique préfère saisir le côté essentiel d'une doctrine et par une exposition sobre et substantielle, y introduire l'élève comme sans effort.

Le professeur se retrouve dans l'écrivain. Celui-ci n'a pas le coloris, l'originalité; on goûterait plus d'attrait littéraire. Mais il y a pour le lecteur un plaisir d'esprit à suivre cette pensée qui se développe avec aisance dans son ordre logique et se déroule avec la facilité d'une chaîne lisse. Toute difficile que soit la doctrine, l'exposition ne paraît jamais laborieuse. Elle est exprimée dans une langue toujours claire, et qui, par un rare privilège, semblait s'affermir avec la vieillesse.

Je signalerai seulement ses articles sur l'ordre surnaturel [1]. Il y traite un des problèmes les plus délicats de la Providence dans la vie de la grâce : l'influence des œuvres de l'infidèle sur sa justification, et la nature de l'acte de foi qui se trouve au seuil de cette justification. On sait quels écueils côtoie cette discussion; et, je l'avoue, je ne pense pas qu'on puisse y suivre notre auteur, surtout jusqu'au bout. Mais le théologien appréciera la science qu'il y déploie, la précision de ses explications, la mesure avec laquelle, jusque dans ses pointes extrêmes, il s'arrête à temps et se réserve.

1. *Revue des sciences ecclésiastiques*, t. XXV, p. 42, 113, 215, 342. et t. XXVI, p. 388.

La Providence ménageait au prêtre et au professeur un rare bonheur. Déjà en 1854, il avait assisté à la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception. En 1869, un choix des plus flatteurs allait le rendre témoin de la définition d'un autre dogme, et lui permettre d'en suivre de près la discussion. Mgr Desprez, qui devait bientôt l'honorer de sa confiance la plus intime, le demandait pour son théologien au concile du Vatican.

Ses lettres de Rome nous montrent le P. Desjardins renfermé dans ses modestes fonctions de consulteur privé du prélat. Il avait, du reste, peu de goût pour la controverse. L'exposition allait mieux à la trempe un peu dogmatique de son esprit. Il intervint cependant une fois dans la polémique extraconciliaire, au mois d'avril 1870. Vers cette époque, répondant à l'archevêque de Malines, Mgr Dupanloup, sur les indications d'un secrétaire, avait cité contre l'argument traditionnel toute une série d'universités et de théologiens. Dans trois lettres à l'*Univers*[1], le P. Desjardins vérifia les citations et en examina la portée. Mais, à part cette contribution à la discussion publique et quelques correspondances au *Bulletin du Concile* que publiait alors le *Messager du Cœur de Jésus,* notre théologien ne sortit guère de ses attributions : occupé à étudier les points de doctrine soumis aux délibérations des Pères et les observations dont elles étaient l'objet de leur part, il avait recueilli à ce sujet de nombreuses annotations.

Cependant du fond de sa cellule il suivait avec sollicitude, parfois avec tristesse, l'élaboration humaine de l'œuvre divine. Il en avait dès le début prévu le résultat dogmatique, et pressenti que chaque nouvel effort pour atténuer la portée de la définition, n'aboutirait qu'à une affirmation plus expresse, à une formule inéluctable. Il salua avec bonheur ce grand fait doctrinal. Il aurait voulu que l'œuvre disciplinaire du Concile répondît à l'œuvre dogmatique; mais même avant les catastrophes de septembre, il regrettait que grâce

1. Cf. *Univers,* 11 et 17 avril et 4 mai 1870.

à la longueur des discussions et à la lassitude des esprits, cette partie de la tâche synodale fût condamnée à rester incomplète.

A son retour de Rome le P. Desjardins commenta dans les *Études* les définitions du Concile [1]. Il suit dans cette exposition ses habitudes de méthode. Après avoir rappelé sommairement la doctrine, il fait le relevé des principales déviations qu'elle a subies. Puis s'attachant au texte conciliaire, où chaque phrase, chaque membre de phrase a son intention et sa portée, il indique celles de ces erreurs que vise la définition : c'est déterminer l'étendue et la limite de l'acte dogmatique. On a dans ces articles une vulgarisation de l'enseignement, claire, sobre, bien informée. Diverses publications, en particulier le septième volume de la collection de Maria-Laach, fournirent au P. Desjardins l'occasion de compléter cette interprétation doctrinale par un aperçu historique [2].

Depuis trois ans le P. Desjardins avait quitté sa classe de théologie et collaborait aux *Études Religieuses,* lorsque la fondation de notre université catholique le ramena dans l'enseignement. On lui avait confié la chaire de droit canon. Cette dernière étape, le Père l'accomplit au milieu de nous : les souvenirs en sont présents à toutes les mémoires. On put apprécier dans le professeur la science approfondie des bases doctrinales du droit de l'Église, une fidélité, une lucidité de souvenirs qui ne laissait rien perdre du trésor acquis au cours de sa longue carrière, la rectitude du conseil, et cette mesure, ce sens juridique sans lequel la loi reste un principe théorique et ne peut se faire une règle vivante, d'une adaptation pratique. Le religieux était d'un abord simple, bienveillant. La confiance vint rapidement vers lui. Les consultations que lui apportaient ou que lui envoyaient les prêtres, les évêques, le trouvaient toujours accueillant,

1. De 1872 à 1878.
2. *Études*, 1891.

bien informé. Absolu sur les questions de doctrine où le sens traditionnel lui paraissait fixé, défiant à l'égard de certains courants qu'il jugeait s'en écarter, il était dans les applications morales, mesuré, large, d'autant plus à l'aise qu'il s'était rendu un meilleur compte du sens et de la portée de la thèse.

Outre ses leçons aux étudiants de l'Institut Catholique, il fit durant plusieurs années un cours public, qui fut suivi avec faveur. Dans ses heures de loisir il eut toujours quelque travail sur le métier. Les *Études* surtout et les *Institutions catholiques du droit*[1] profitèrent de sa collaboration : des publications nouvelles, des actes récents de la législation canonique ou civile, des incidents de la vie catholique en furent d'ordinaire l'occasion. Ainsi, pour ne citer que quelques sujets, il traita tour à tour du nouveau règlement des fabriques, du budget des cultes à la Chambre des députés, des Évêques devant le Conseil d'État, du régime paroissial en France, du doctorat de saint François de Sales, des directions pontificales, de la nouvelle constitution de l'Index, de ces tendances du naturalisme individualiste que l'on a nommé américanisme. Signalons encore une importante discussion sur la valeur historique, canonique et dogmatique de la bulle *Unam sanctam*[2], et surtout son étude sur le Concordat et les articles organiques, étude qui valut à l'auteur les encouragements du Saint-Siège, et qui a désormais une place honorable dans la bibliographie concordataire. Au milieu de ces travaux, le prêtre préleva de tout temps l'impôt pour les âmes; celles qui l'approchèrent connurent sa profonde bonté; il les aida jusqu'à la fin, et aussi longtemps qu'il le put, il aima à prendre dans ce ministère ses vacances apostoliques.

Ainsi, de la maison religieuse qu'il ne quittait plus dans ces dernières années, rayonnait cette vieillesse sereine.

1. Cf. *Institutions*, de 1878 à 1888.
2. *Études*, 1880.

active, sans sénilité. Le corps faillissait, l'esprit gardait toute sa vie. De temps en temps la mort faisait pressentir son approche, mais on aurait dit qu'elle ne voulait pas diminuer avant la fin et prendre par lambeaux cette belle intelligence. Le Père cependant attendait calme, paisible, et en attendant il continuait à gagner son éternité sous l'œil de Dieu. Dans les premiers jours de juillet 1899, une faiblesse se produisit. Le Père poursuivit un travail qu'il achevait sur ces tendances doctrinales auxquelles je faisais allusion et qu'il ne considérait pas sans appréhension : il y avait mis ses qualités des meilleurs jours. Durant la semaine, il composa pour le *Thesaurus vitae christianae* du Caousou une belle prière sur la vocation[1]. Le 16, il avait révisé le travail d'un ami, et exercé une dernière fois le ministère du confessionnal. Le 17 au matin, il se sentit plus fatigué : le bon travailleur cessa son labeur. Ce jour-là vers 7 heures, il fut saisi d'un étouffement; c'était le dénouement. Il reçut les derniers sacrements dans sa pleine connaissance, qu'il garda jusqu'à la fin de la matinée, en témoignant quand on lui parlait de Dieu. Et vers midi et demi cette vie sereine et calme s'endormit à son créateur.

J. Besson. S. J.

1. On lira peut-être avec intérêt cette prière: nous l'empruntons au *Bulletin* de l'œuvre des Vocations sacerdotales, œuvre qui eut toute sa sympathie.

Dieu tout-puissant et éternel, parvenu aux dernières années de mes études, presque au seuil de ma jeunesse, et déjà préoccupé de la direction définitive à donner à mon avenir, je viens humblement me prosterner à vos pieds, et implorer de votre bonté les grâces qui me sont nécessaires en ce moment solennel de ma vie. C'est à vous, à vous seul, ô mon souverain et unique Maître, de disposer de moi, de me marquer la voie où je dois m'engager. Je vous supplie donc, ô mon Dieu, d'éclairer mon intelligence, et encore de guider et de soutenir ma volonté, de m'aider vous-même à exécuter vos ordres, à contenter jusqu'à vos désirs. Il me semble qu'en cet instant j'y suis d'avance déterminé. M'appellerez-vous au ministère de vos autels? *Mon cœur est prêt.* M'avez-vous choisi pour un état de complet sacrifice dans la vie religieuse? *Mon cœur est prêt.* Me voulez vous dans le monde? J'y resterai, mais pour y mener une vie conforme à vos commandements. En quelque état que vous me placiez, Seigneur, je veux, avec votre secours, vous y servir fidèlement, et y mériter de vous posséder un jour dans l'éternité bienheureuse. Ainsi soit-il.

MONASTÈRES PALESTINIENS

DU CINQUIÈME SIÈCLE

(*suite.*)

Ces quelques détails nous laissent assez voir que nous sommes ici en présence d'une laure semblable à celle de saint Euthyme. Puisque l'on construit des cellules, c'est que l'on ne se trouve pas dans un ouad où l'on eût parlé de creuser des grottes. Un détail confirme cette induction : le lieu, choisi par saint Sabas, lui vint, dit-on, d'un certain habitant du village des Betabudisiens[1] appelé *Zanogonos*. Les ouadys, en général, n'ont pas de propriétaire, il s'agit donc ici, selon toute probabilité d'un terrain pouvant fournir des ressources quelconques, celles par exemple de la culture. Ce détail nous est encore un bon renseignement pour retrouver la situation de cette laure. Si le terrain en appartient à un habitant d'*Abu-Dis*, car c'est le village certainement désigné ici, il devait donc se trouver du côté du nord, par rapport à Mar Saba. A vingt stades au nord de Mar Saba il y a peu de ruines assez considérables pour marquer l'emplacement d'un couvent. Cependant, sur les plateaux qui dominent le wady *en-nâr* au moment où il fait son dernier coude vers le sud avant d'arriver à Mar Saba, est une ruine assez curieuse dont je ne crois pas que l'on ait jusqu'ici tiré parti. Elle est située sur la pente orientale d'un fort pâté de montagnes sillonné de vallons peu profonds. Cette pente n'est elle-même qu'un plateau incliné dont la terre semble fertile, où la culture serait facile. Aujourd'hui encore les Bédouins y sèment de l'orge et des lentilles. La pente très légère du plateau est coupée brusquement par le

1. ἀπὸ Βηταβουδισῶν τῆς κωμῆς ὁρμωμένου (*Vie de S. Sabas*, § XXXIX).

wady *el-hawâ* qui n'est qu'une tempête de pierres jusqu'au point où il rejoint le wady en-nar. C'est là que sont les ruines appelées par les Arabes Khirbet *Djindjis*[1]. Elles se composent d'un amas de décombres qui occupe un carré d'environ cent mètres de côté et d'une enceinte irrégulière qui mesure à peu près trois kilomètres. La ruine centrale, amas informe au premier abord, se distingue bientôt sous un examen attentif, en deux parties bien distinctes. La partie la plus occidentale comprend des bâtiments qui se tiennent et forment un ensemble : atrium avec son puits, et probablement église et ses dépendances immédiates. La partie orientale, au contraire, est formée de huit ou neuf constructions isolées les unes des autres et présentant toutes la même forme : un carré de cinq à six mètres de côté. Leur groupement, d'abord assez serré, tend à s'élargir à mesure que l'on s'éloigne de l'église. Les traces d'une première enceinte se remarquent par intervalles. D'ailleurs tout est détruit jusqu'au sol, la trace des murs apparaît seule.

Il semble bien que nous retrouvions ici les restes de la laure décrite par Cyrille : une église et des cellules alentour. Cependant, je ne crois pas qu'on ait encore interprété ainsi le Kh. Djindjis. M. Guérin n'y voyait que les ruines d'un village, le père van Kasteren n'en tira pas davantage. (*Description de la Palestine*, *Judée,* III, 101. Z. D. P. V. XIII, 113). Pour un village, ce serait un pauvre village, puisqu'il ne compterait au total qu'une vingtaine de maisons. Les deux atriums avec leur puits central s'expliqueraient mal dans cette hypothèse[2]. Ce qui s'expliquerait encore moins, c'est cette grande enceinte qui enserre toute la pente du plateau. Mais précisément, en parcourant cette enceinte

1. Ce nom supposerait, tel qu'il est sur les cartes, l'écriture *djindjis* (جنجيس) cependant la prononciation de certains Arabes permettrait de conjecturer *Zindjis* ou *Dindjis*. (زنجيس ou ذنجيس) La première lettre ز ou ذ a pu s'assimiler au ج de la seconde syllabe. (Cf. le grec Ζανάγωνος).

2. L'une des citernes est superbement construite, et recouverte, en guise de voûte de grandes dalles dans le genre de celles qui recouvrent les citernes dites de sainte Hélène au couvent de Saint-Abraham à l'est du Saint-Sépulcre.

pour dresser le plan complet de la ruine, nous découvrîmes la partie la plus intéressante et la plus curieuse des constructions. Les carrés de murs dessinant de petites maisons se retrouvèrent en effet à travers toute la propriété. Seulement ici elles n'étaient plus groupées comme dans la ruine centrale, mais dispersées arbitrairement. Ce dernier mot est peut-être risqué, car en examinant et en comparant la situation respective de ces habitations, nous vîmes que presque toutes étaient sises sur de petits sommets détachés, ayant chacune son coin d'horizon spécial et bien pittoresque. Nous en comptâmes ainsi une vingtaine. Quelques-unes étaient encadrées dans une petite enceinte qui pouvait être un jardin à l'usage privé du solitaire. Une seule donnait sur un petit atrium où était creusée une citerne de moyenne grandeur.

Tout cet ensemble correspond mieux, je pense, à une laure qu'à un village, et si l'on admet qu'il reproduit la physionomie d'une laure, on concédera facilement qu'il s'agit de l'Heptastome. Sans vouloir insister sur des rapprochements possibles mais douteux, je crois que la distance des ruines par rapport au couvent de Mar Saba et leur curieuse disposition suffiraient à légitimer cette identification.

D'ailleurs ne pourrait-on rechercher l'emplacement de la citerne à sept bouches qui alimenta si longtemps la grande laure? Les données de Cyrille, il nous en avertit lui-même, sont ici approximatives; on en peut cependant retenir que cette citerne se trouvait dans le chemin de la grande laure et plus éloignée de celle-ci que de la laure Heptastome. Ceci nous conduit assez exactement à l'endroit où le wady *en-nâr* change brusquement la direction ouest-est qu'il avait prise au sud de *deir dosi* pour descendre directement au midi. Du Kh. Djindjîs jusqu'à ce coude de la vallée, il y a une petite demi-heure, et un peu plus, de là jusqu'à Mar Saba. A priori on pouvait penser que l'Heptastome devait se trouver là. Précisément à cet endroit se trouvent plusieurs puits dont il serait difficile de déterminer l'origine.

L'un d'eux, *bir ḥaṭṭabe* (ou plutôt *haṭṭabe,* d'après la prononciation observée par nous), n'est aujourd'hui qu'un vaste réservoir creusé dans la roche calcaire de la montagne. Peut-être autrefois présentait-il l'aspect que donne aujourd'hui un puits voisin *bir el-ʿabd;* celui-ci comporte tout un ensemble de citernes dont trois bouches demeurent encore ouvertes à quelques mètres les unes des autres, tandis que deux bouches un peu plus éloignées sont fermées. Ces citernes sont alimentées par des canaux creusés dans le roc et qui remontent les ouadys les plus proches. A quelque cent mètres de bir el-ʿabd, un troisième puits, encore en forme de réservoir est creusé de la même façon dans le flanc de la montagne; il s'appelle *bir abou-el-Kelab.* Il est assez curieux que dans cet endroit précis, où à priori on aurait pu localiser la citerne Heptastome, il se retrouve des puits à plusieurs bouches. D'autres indices, cependant, nous permirent de croire que nous étions en présence d'un souvenir particulièrement vénéré. A quelques minutes au nord de bir el-ʿabd, là où nous placerions hypothétiquement l'établissement du moine Jacques, se trouve un santon arabe, le *cheick muséjif,* et alentour, un cimetière musulman. Il est vrai que l'on rencontre assez fréquemment des cimetières musulmans dans ce désert, mais la présence d'un santon n'en semble pas moins caractéristique, et pourrait très bien, comme il se trouve souvent, consacrer la mémoire d'un lieu vénérable. Il n'est pas invraisemblable qu'en souvenir de S. Sabas la citerne aux sept bouches ait été, dans la suite, considérée par les moines un peu comme une relique.

Bien que chacune de ces considérations prise à part ne présentât rien d'absolument concluant, il m'a paru que l'ensemble en était assez frappant, et qu'il n'était point téméraire d'affirmer que nous avions retrouvé à la fois la laure de l'Heptastome et la citerne aux sept bouches.

Nous aurions ainsi un monument archéologique nous permettant de reconstituer une disposition particulière de couvent du cinquième siècle qui n'avait point encore été

constatée en Palestine. L'idée que nous nous en pouvons faire est, à peu de chose près, celle d'une chartreuse, chaque moine ayant à son usage particulier une petite maison et un jardin. Il est possible que les moines des laures de ce genre se soient adonnés à la culture : l'étendue de leur propriété, la qualité du terrain le leur eussent permis. Aucun document cependant ne nous en donne la certitude. Peut-être se contentaient-ils, et ceci paraît mieux dans leur esprit, de remuer un peu la terre au printemps et d'y jeter de l'orge et du froment. Les Arabes, aujourd'hui, ne font pas autre chose, et la terre généreuse leur donne cependant la pauvre moisson qui leur suffit.

Nous ne savons pas quand la laure de l'Heptastome fut détruite. Il est certain, cependant, l'état des ruines le manifeste, qu'elle ne fut jamais rebâtie. C'est là précisément ce qui en fait le grand intérêt : à S. Euthyme, à S. Sabas, à S. Théodose, on ne sait plus retrouver les constructions primitives, car les pires des ruines sont les restaurations. Ici, ces restes de la laure s'effritent sereinement au grand soleil depuis quinze siècles et cependant l'impression première demeure sur cette dévastation, l'impression d'une vie simple, pure, ouverte aux grands horizons, exposée aux grandes inspirations, sous le grand regard de Dieu.

II

Le Monastère de Castellium.

Lorsque S. Euthyme se fut retiré avec S. Théoctiste dans le ravin qui porte aujourd'hui le nom de Ummkelik il y jouit pendant quelque temps de la grande et absolue solitude qu'il avait toujours rêvée. Mais ce ne fut pas pour longtemps. Découvert par des bergers, rendu célèbre dans tout le pays pour avoir guéri le fils de celui qui devint plus tard Pierre des Paremboles[1], Euthyme ne tarde pas à ressentir de

1. Pierre, évêque des Paremboles : c'est ainsi qu'il est inscrit au concile d'É-

nouveau le double ennui de n'être plus seul et de n'être plus ignoré. Un jour enfin, n'y tenant plus, il prit avec lui Domitien son compatriote, et sans que personne d'abord s'en aperçût, il s'enfuit dans la solitude de Rouba. Cette solitude est ici désignée d'une façon assez générale comme étant au Sud, relativement au couvent de S. Théoctiste, et près de la mer Morte : κὰν τῇ πρὸς νότον ἐρήμῳ τοῦ Ρουβᾶ παρὰ τὴν νεκρὰν θάλασσαν ἀφικνεῖται. De là, Euthyme monta sur une haute montagne, isolée des autres, dont le nom était Μαρδᾶ. Sur cette montagne, il trouva un puits et d'anciennes constructions en ruines. Il construisit alors un temple — ναόν — et dans ce temple, bâtit un autel. Cyrille de Scythopolis qui raconte tous ces faits ajoute : et ces constructions existent encore : ἅ δὴ καὶ εἰς δεῦρο ἑστήκασι. [1]

Ceci devait se passer entre 415 et 420, puisqu'Euthyme quitta la laure de Pharan vers 412, après y être demeuré cinq ans.

En 492, à l'âge de cinquante-quatre ans, S. Sabas monta sur une colline des environs de la grande laure appelée Καστελλίον. Elle en était éloignée à peu près de vingt stades et dans la direction du nord-est. Cette colline est décrite comme étant terrible et inabordable — ἄβατος — à cause, dit Cyrille, de la multitude des démons qui s'y cachent. C'est là que S. Sabas se retira tout un carême pour lutter avec les puissances infernales. Après de longs et furieux combats, il fut enfin vainqueur, et toute la gent néfaste disparut à jamais dans un vol de corbeaux. De retour à la grande laure, S. Sabas attendit que les fêtes de Pâques fussent achevées et retourna à Castellium avec quelques pères dans

phèse. Nous connaissons encore deux autres évêques des Paremboles, Auxilaus et Jean. Il s'agit ici des Paremboles situées à l'ouest du Jourdain, dans un emplacement assez reconnaissable entre Khan el ahmar et Ummkelik. Nous croyons qu'il ne faut pas confondre ces évêques avec d'autres évêques des Sarrazins Pierre II, Valens et Pierre III, cités sans cette distinction par Lequien (*Oriens christianus* III, 763). Il y avait sans doute d'autres Paremboles de l'autre côté du Jourdain, dont les évêques dépendaient probablement du métropolitain de Pétra. Pierre (Aspebet) fut sacré évêque par Juvénal. (Cf. *Revue Biblique*, VIII, 147).

1. *Vie de S. Euthyme*, § XXVIII.

l'intention d'y construire des cellules. En nettoyant la place, ils trouvèrent sous la brousse les restes d'une habitation bâtie en pierres admirables : on déblaie la ruine, on l'arrange, on l'orne, et on en fait une église. Ce devint, peu de temps après, un cœnobium.

Ce dernier récit est beaucoup plus explicite que le premier. Aussi est-ce sans grande difficulté que l'on arrive à localiser le cœnobium de Castellium au Kh. *el-mird,* à une heure environ de Mar Saba. Cette colline peu élevée, si on la compare au Mountar qui la domine de près de deux cents mètres, présente cependant l'aspect terrible et inabordable que lui reconnaissait déjà Cyrille de Scythopolis. Les flancs en sont abrupts et le seraient sans doute davantage encore s'ils étaient débarrassés des débris qui ont roulé du sommet. La masse rocheuse de cette colline, absolument isolée des mamelons qui l'entourent, est encore percée d'un grand nombre de grottes, les unes naturelles, les autres artificielles ou du moins aménagées pour des citernes, des bassins, peut-être même des bains. Ceci pourrait être une des causes de la terreur superstitieuse que ce sommet inspirait aux bergers des environs. La crête, d'étendue assez restreinte, est encore un champ de ruines. On y retrouve quelques-unes de ces pierres merveilleuses dont parlait Cyrille, une grande citerne et de très beaux tombeaux qui paraissent plus anciens que la période byzantine [1]. D'ailleurs, on ne saurait dire si les traces de murs qui se remarquent encore sur cette crête appartiennent au cœnobium ou aux constructions antérieures. On ne voit pas vestige d'abside, bien qu'un atrium assez bien conservé permette de soupçonner la présence d'une église. On peut d'ailleurs facilement expliquer la disparition d'une abside dont les bases eussent été assises immédiatement au bord d'un abîme.

Au pied de la montagne, du côté de l'Occident, trois vasques de grandes proportions ont été aménagées dans le

1. Nous y avons trouvé également une base de colonne qui n'a rien de byzantin et une monnaie d'Hyrcan.

roc. Elles sont alimentées par des canaux dans le genre de celui qui descend depuis les vasques dites de Salomon jusqu'à l'esplanade du Temple. Ces canaux remontent à travers les vallées jusqu'au pied du Mountar dont ils recueillent les eaux. Les Arabes, jamais ignorants de rien, prétendent que ces canaux sont l'œuvre de *Nimrud* et qu'ils communiquent avec *Bir Eyoub* dans le Cédron [1]. Il est certain que nous sommes ici en présence de travaux antérieurs à la période byzantine. Il serait inouï que les moines de Castellium se soient construits de pareils réservoirs d'eau, sans parler des bains et autres ouvrages dont les restes sont partout sur la montagne. On serait bien plus tenté d'attribuer toutes ces constructions à celui qui fut par excellence un bâtisseur de forteresses, Hérode le Grand. Cette position merveilleuse dominant la plaine que traverse la route de Jéricho à l'ʿAraba, ces fortifications inaccessibles et tout cet appareil fait pour le bien-être et la volupté en même temps que pour la sécurité, nous semblent assez dans les goûts de l'Iduméen et aussi dans le cadre des autres forteresses qu'on lui attribue : Masada, Herodium, Machéronte, et les autres. Précisément parmi toutes ces forteresses, il en est une assez difficile à localiser et qui est presque toujours mentionnée par Josèphe avec Alexandrium et Machéronte (*Ant. iud.*, XIII, XVI, 3; XIV, V, 4). C'est le château d'Hyrcanium qui fut livré à Gabinius par Alexandre (*B. I.* I, VIII, 1 et 4). Il ne semble pas avoir eu l'importance de Masada ou d'Alexandrium, et de fait la montagne de *mîrd*, malgré ses escarpements, ne produit point l'impression grandiose de Sebbé ou de Karn-Sartabé. D'autre part, les souvenirs du sauvage tyran que fut Hérode, justifieraient assez l'opinion répandue encore au cinquième siècle parmi les bergers des environs, que ce sommet était hanté par une armée de démons [2].

A notre avis, une seule difficulté pourrait être faite à la

1. *P. E. E. Quart. Statement.* April 1874, p. 110.
2. Cf. *Revue Biblique*, VI, 462.

localisation du monastère de Castellium au Kh. Mird. Cyrille de Scythopolis raconte que le nom de la colline était Καστελλίον, tandis que le nom actuel semble correspondre parfaitement à un autre nom ancien cité par Cyrille lui-même, Μαρδᾶ. Mais cette difficulté n'est qu'apparente, si l'on considère que le nom arabe actuel n'est que la corruption du mot araméen ܡܪܕܐ, *merdâ,* qui veut dire citadelle, forteresse. Il se trouve encore conservé à plusieurs endroits où, comme ici, se remarquent des restes d'anciens châteaux : Merda, au nord de el-Lubban, Tûl Merda en Galilée [1]. Or Καστελλίον est la traduction exacte en grec de l'araméen *merdâ.* Dès lors, il nous semble pouvoir placer sans crainte au Kh. Mird le cœnobium de S. Sabas.

Une difficulté plus réelle, la seule véritable, existe à rapprocher du récit que nous venons d'étudier, celui que nous avons cité en premier lieu et qui fait venir S. Euthyme à Μαρδᾶ pour y établir un temple et un autel. On est, en effet, naturellement porté à localiser Μαρδᾶ à l'endroit même où nous venons de placer Castellium, au Kh. Mird. Le nom moderne, nous l'avons dit déjà, rappelle absolument l'ancien. Dans les deux cas, il est fait mention de ruines d'édifices antérieurs à la fondation monastique. Enfin, Euthyme remontait du désert de Rouba quand il s'arrêta à Marda, et il est très séduisant de placer le désert de Rouba dans la petite plaine assise aux pieds du Kasr-el-Mird, dans la Buke'a. Toutes ces raisons, en effet, sont de bonne apparence et l'ensemble en serait tout à fait démonstratif, n'étaient les considérations que voici.

Il serait à la rigueur possible que l'établissement de Castellium n'ayant eu lieu que soixante-dix ans au moins après le passage d'Euthyme à Marda, S. Sabas n'ait point eu connaissance de ce fait déjà ancien. Mais comment l'historien, qui nous rapporte successivement ces deux fondations, ne mentionne-t-il pas la première comme sou-

1. Cf. Clermont-Ganneau, *Archeolog. Researches,* II, p. 307.

venir au moins, à l'occasion de la seconde? Il est vrai que la fondation de S. Euthyme ne fut ni très importante, ni probablement très durable : mais Cyrille prend soin lui-même de rendre cette explication absolument vaine quand il ajoute, après avoir raconté la construction du temple et de l'autel par Euthyme : ἃ δὴ καὶ εἰς δεῦρο ἑστήκασι. Si ces monuments existaient encore au temps de Cyrille de Scythopolis, ou plutôt au temps où il écrivait [1], à plus forte raison devaient-ils exister en 492, quand S. Sabas fonda Castellium. A supposer que S. Sabas trouva une chapelle encore debout, comment en construisit-il une nouvelle dans les débris du Kh. Mird? Tout ceci ne semble pas s'accorder parfaitement. D'autant que la réputation qu'avait cette montagne d'être hantée par les démons, de telle sorte que personne n'en osait approcher, ne s'harmonise guère avec le souvenir d'Euthyme et une église encore subsistante.

D'autre part, c'est depuis le désert de Rouba qu'Euthyme monta à Merda. J'ai déjà dit que la question serait à peu près tranchée si le désert de Rouba pouvait s'identifier avec la Buke'a. En vérité, cette petite plaine est charmante. En hiver, « après la fête des lumières », l'air y est d'une douceur pénétrante, le sol qui pense à se verdir est déjà tout moelleux; les pentes raides du Mountar abritent des tempêtes de l'ouest, les mamelons qui bordent la mer Morte protègent du vent froid d'Orient. On se croit dans un monde à part, isolé, et la longue nudité de cette plaine charme quand même, tant il y règne un silence reposant, une très douce paix. Comme pour y inviter à la retraite, on trouve dans les flancs d'un mamelon, à peu près exactement situé entre le Kh. Mird et le Kh. Sûmra, deux grottes taillées à quelques mètres l'une de l'autre, de même forme et de mêmes dimensions : les Bédouins de la Buke'a les désignent toutes deux sous le nom de *el Beda*. Ne sont-ce pas là les grottes où se retiraient pendant le temps de la Qua-

1. C'est-à-dire après 544, époque où il se fixa au couvent de S. Euthyme et où il commença de travailler.

dragésime les grands anachorètes, Euthyme, Sabas, Théoctiste, Domitien et les autres?

Mais est-il bien sûr que ce soit là un désert? Les Arabes ont conservé le souvenir des vignes qui couvraient autrefois certaines parties de cette plaine. Plus d'une désignation locale, à défaut de leurs récits, en témoignerait encore. De fait, protégée des exhalaisons torrides de la mer Morte, avec sa terre qui paraît fertile et ses légers mamelons, la Buke'a pourrait revêtir l'aspect d'un vaste jardin. L'ensemble des textes laisse aussi à penser que le désert de Rouba était plus éloigné des centres monastiques. Ici, en effet, nous sommes enfermés, et à de très courtes distances, dans un vaste cercle de couvents : Saint-Théoctiste, Saint-Jérémie (Kh. Zaranik), la Caverne (Khatter), Scolarius (Mountar), Castellium, Saint-Sabas.

Désignée, en général, comme s'étendant vers le sud, près de la mer Morte, la solitude de Rouba semble dans maint endroit occuper la longue série des ouadys qui descendent sur la rive occidentale de la mer Morte. On raconte qu'un jour Euthyme ayant avec lui Domitien et Sabas, voulut traverser la solitude qui est au delà de la mer Morte, dans le sud. Pour y arriver, il quitte la solitude de Rouba : ἐξῆλθεν ἐκ τοῦ Ῥουβᾶ. Si la solitude de Rouba était représentée par la Buke'a, cette phrase prendrait un sens étrange, car comment traverse-t-on la *Sebcha*, bien certainement désignée ici, en sortant de la plaine qui est au nord de Mâr Saba? Ceci ne veut point dire que les anachorètes s'enfonçaient toujours jusque dans le sud de la mer Morte quand ils allaient dans la solitude de Rouba, mais seulement que ce nom, assez vague d'ailleurs, désignait tout le désert occidental de la mer Morte [1].

Il n'apparaîtrait donc plus aussi naturel de supposer que S. Euthyme, en sortant de Rouba, soit monté au Kh.

1. Peut-être même pourrait-on voir dans ce mot une corruption quelconque de l'une des désignations bibliques de la mer Morte qui, dans *Josué*, XII, 3; *Deut.* III, 17; IV, 49, est appelée ים הערבה, en grec : Θάλασσα Ἀραβᾶ.

Mird. Bien plus, si l'on considère qu'après avoir demeuré sur cette montagne, Euthyme monta à Saint-Théoctiste en passant par Ziph et Aristobuliade, on sera tenté de penser que Marda était dans le voisinage de ces villages. On s'expliquera très bien ainsi que S. Euthyme ait eu l'idée d'aller visiter les cavernes de David, beaucoup mieux, en tout cas, que si Marda est auprès du Mountâr, car comment passe-t-on par Ziph pour rentrer de Mird à Umm Kelik?

D'ailleurs si Marda n'est autre chose que le nom commun araméen *merdâ :* citadelle, il peut s'appliquer à toute ruine de forteresse, indépendamment du nom particulier que celle-ci a pu conserver et que l'historien n'ayant pas connu aura remplacé par une désignation générale qu'il aura prise elle-même pour un nom propre[1]. Je crois en conséquence que la ressemblance phonétique entre Μαρδᾶ et Mird n'est plus ici un argument décisif.

Si l'on veut mettre la montagne de Marda ailleurs qu'au Castellium de Saint-Sabas, il faudra trouver un sommet remplissant de certaines conditions, parmi lesquelles la première, c'est qu'il devra s'y rencontrer des restes d'anciennes constructions, la seconde c'est qu'il ne devra pas être trop éloigné de Ziph. Le sommet qui me semble le mieux remplir ces conditions, c'est *Sebbé* (Masada) au sud d'En-Gaddi. Il se trouve très bien placé dans l'itinéraire d'Euthyme, puisque, dépositaire lui-même d'un souvenir de David, il devait le conduire tout naturellement au désert de Ziph, vers d'autres souvenirs de David. De plus, les ruines, telles qu'elles sont décrites dans la *Revue biblique* (III, 272), présentent ce fait curieux d'une église byzantine dont on ne sait que dire et autour de laquelle on ne peut reconnaître un monastère. « Ce qui prouve que Masada a été habité

1. Il n'est pas invraisemblable de supposer que Cyrille de Scythopolis ne connaissait point l'araméen. Il semble que de son temps cette ignorance fût assez commune. Ne nous donne-t-il pas comme une chose rare la science de Gabriel, préposé au monastère de S. Étienne : καὶ τὴν γλῶτταν πρός τε τὴν Ἑλλήνων φωνὴν καὶ τὴν τῶν Ρωμαίων καὶ Σύρων ἤσκητο. (Cotelier, II, 287.)

depuis la lugubre catastrophe (le siège de Silva), c'est cette église byzantine, d'un style si caractéristique, si bien orientée, dont M. de Saulcy, l'expédition américaine et le guide Baedeker disent qu'elle ressemble presque à une chapelle... Si l'on hésite à reconnaître dans ce monument une chapelle byzantine, ce ne peut être, je pense, qu'à cause du silence de l'histoire... Nous avons pensé à une hypothèse fort simple. Les grottes situées dans les flancs du rocher ont été habitées et au centre du sommet se trouve une église. C'est précisément l'image d'une laure avec ses grottes dispersées et sa chapelle centrale »[1]. La situation même de Sebbé semble bien répondre à la vague description que donne de Marda la vie de saint Euthyme : « La montagne est à 519 mètres au-dessus de la mer Morte; au sud et au nord elle n'est guère moins élevée au-dessus du fond des vallées qu'au-dessus de la mer. A l'occident, une vallée moins profonde la sépare des montagnes de Juda : cependant, avant les travaux de Silva, elle se dressait encore à pic à une hauteur de plus de cent mètres au-dessus des derniers contreforts voisins »[2].

Toutes les conditions exigées par la vraisemblance des textes sont-elles sauvegardées dans cette localisation? On aimerait à le croire[3]. Cette hypothèse, en tout cas, rendrait raison d'une difficulté qui, pour minime qu'elle soit, nous avait longtemps intrigué; elle expliquerait encore la présence d'une église byzantine, étrange dans son isolement, sur le sommet de Sebbé.

Fr. V. Delau,
des Frères Prêcheurs.

Jérusalem.

1. *Revue biblique*, *loc. cit.*
2. *Ibid.*
3. Pour être tout à fait complet, il faudrait encore mentionner le passage de Jean Moschus (*Pratum Spirituale.*, CLVIII) où l'on parle des anachorètes de *Mardes* (en grec Μάρες) dont le petit jardin était à 6 milles de la laure, au bord de la mer Morte. La divergence entre le texte grec et la traduction latine existe en plusieurs endroits du *Pratum Spirituale.* Ici, le grec semble appuyé par un passage du moine Épiphane (*P. G.* CXX, 268) qui signale dans la vallée du Jourdain une source τῆς Μερᾶς.

NOTES ET CRITIQUES

Depuis trente ans, M. B. Neteler s'est conquis une place honorable dans l'exégèse catholique par sa traduction et explication des Livres d'Isaïe, Esdras, Néhémie, Esther, les Paralipomènes, par ses essais de conciliation des chronologies biblique, assyrienne et égyptienne, et diverses études sur l'A. et le N. T. Il nous donne aujourd'hui le fruit de ses longs travaux sur le IIIe et le IVe Livre des Rois[1]. Une double traduction met en regard, sur deux colonnes parallèles, le sens de l'hébreu et celui de la Vulgate, qu'il est utile de comparer, quoique, en général, dans les livres historiques les divergences ne soient pas considérables. Ainsi, à la fin du règne de David (III Reg., I, 4), où la Vulgate porte « dormiebatque cum rege », l'hébreu ne dit pas que Abisag ait partagé la couche royale. La traduction de chaque chapitre est suivie d'un commentaire rédigé surtout au point de vue historique. On regrettera peut-être que l'auteur n'ait pas fait plus souvent usage des LXX pour la critique du texte. Des questions fort intéressantes sont traitées dans l'introduction et au cours de l'ouvrage : l'attribution du Livre des Rois à Jérémie, la découverte en 622 du manuscrit autographe de Moïse pour les cinq Livres du Pentateuque! (p. 3-5, 15, 319). Bornons-nous à dire quelques mots de la question chronologique, celle que M. Neteler semble avoir le plus à cœur.

L'ancienne chronologie biblique (Petau, Clinton, Winer) était fondée sur des données insuffisantes. Si la conciliation des différentes dates fournies par la Bible est « extrêmement malaisée » (Vigouroux, *M. B.* II, § 477), la difficulté augmente en face des documents assyriologiques. D'après ceux-ci, Achab, présent à la bataille de Karkar en 854, n'est pas mort en 897; Jéhu, tributaire de Salmanasar II en 842, n'a point clos son règne en 856; Ozias (= Azarias), en guerre avec Téglathphalasar III en 742-740, n'a pu finir ses jours en 758, etc. M. Neteler a donc parfaitement raison d'abandonner pour cette époque l'ancien système chronologique. Pour la période qui suit, son essai de conciliation paraît moins heureux. C'est le jugement que portait déjà en 1886 le savant assyriologue M. Carl Bezold (*Kurzg. Überblick über die B.-A. Lit.*, p. 83). Que Sargon se soit appelé aussi Salmanasar, qu'il ait pris deux fois Samarie, qu'il ait été pendant deux ou trois ans (722-720) intendant d'un roi nommé Téglathphalasar IV (p. 267-274), ce sont des hypothèses peu en harmonie avec les découvertes et publications cunéiformes de ces dernières années. Salmanasar, monté sur le trône en 727 (canon des Eponymes B, Schrader KB, I, 214) a régné pendant cinq ans; et *immédiatement après lui* Sargon est devenu roi en 722 (chronique babylonienne B, publiée en 1887, col. I, l. 29 et suiv., Schrader KB, II, 276; plusieurs contrats cités par M. Vigouroux,

1. Le IIIe et le IVe Livre des Rois de la Vulgate et du texte original traduits et expliqués par le Dr. B. Neteler (en allemand) Theissing. Münster in W. 1899.

Bible et déc. mod., 1889, IV, p. 140, note 3; premières lignes des annales de Sargon.) Mieux vaut sacrifier l'ancienne chronologie artificielle, dite biblique, œuvre des commentateurs, qui s'appuie sur des chiffres peut-être mal conservés, et accepter les dates fermes et les synchronismes bien prouvés des documents cunéiformes. Ainsi ont fait plusieurs exégètes très orthodoxes. « Nous avons donc la certitude, dit M. Vigouroux, que rien n'ébranlera des rapprochements aussi solidement établis, tandis que toutes les tentatives de conciliation chronologique, ne reposant que sur des hypothèses, peuvent être renversées par des découvertes nouvelles. » (*Bible et déc. mod.*, 1889, IV, p. 28.)

*
* *

Le T. R. P. Lagrange, O. P., directeur de la *Revue biblique*, a adressé l'intéressante lettre qui suit à Mgr le Recteur :

En m'envoyant les *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse* de M. l'abbé Jacques Thomas, vous avez ravivé des souvenirs qui souvent se présentent d'eux-mêmes à ma mémoire. Mais comment en parler, quand vous avez si bien esquissé cette fine physionomie, et surtout lorsque vous m'avez si directement et si aimablement mis en cause? Le mieux sera sans doute de me laisser aller à l'attrait voilé de mélancolie d'un temps déjà ancien, avec une entière bonne foi. S'il est permis de rappeler des impressions personnelles, n'est-ce pas en faisant revivre les traits d'un ami disparu? L'Institut catholique de Toulouse s'honore en publiant des Mélanges d'histoire et de littérature religieuse qui groupent les différents articles donnés par l'abbé Jacques Thomas. En quelques pages le Recteur de l'Institut a exprimé cette fine physionomie, dont une photographie rébarbative placée en tête du volume rend mal l'expression.

Quand j'ai connu M. Thomas, il était déjà atteint de la maladie implacable dont les soins les plus attentifs ne pouvaient que retarder les derniers coups, et combien cette certitude du terme prochain ajoutait au charme qui se répandait dans tout son accueil. Assigné au couvent de Toulouse, je venais de passer six ans à Salamanque à la suite des expulsions violentes qui marquèrent l'automne de 1880. Mes supérieurs me destinaient spécialement à l'étude de l'Écriture sainte, mais hélas! la célèbre faculté espagnole était bien déchue et le glorieux couvent des Soto et des Bañès n'était guère qu'une ruine où il ne restait pas un seul livre. Après quelques semaines, une bible hébraïque nous arriva. On copiait les textes, pour apprendre à lire et à traduire. Le cours d'hébreu existait à l'Université, rattaché au groupe des lettres. J'obtins la permission de le suivre, parmi quelques jeunes étudiants laïcs auxquels il était imposé pour leurs examens à défaut de l'arabe. Le professeur écrivait au tableau les consonnes, avec une irréprochable calligraphie, puis, comme par enchantement, faisait apparaître les points-voyelles au moyen de certaines recettes mécaniques dont les grammairiens contemporains ont perdu le secret. *Da gusto*, c'est un plaisir, s'écriait un de mes voisins ravi.

Les étudiants prenaient en général moins de goût à ce cours : ils se promenaient longuement dans le splendide *patio* en pierres rosées et n'entraient en séance que lorsque, fatigués de tourner, ils se décidaient à s'asseoir dans la salle où le professeur les attendait. On le plaignait de consumer trop de craie et l'on attribua sa mort à la poussière blanche qui

avait dû lui ravager l'estomac. De traduction il ne fut jamais question. Aussi quel événement heureux lorsqu'après plusieurs années d'un travail encouragé mais solitaire, je fus présenté à M. l'abbé Thomas! Sa bibliothèque, formée avec soin, me parut un paradis terrestre, et cette frêle existence, le symbole de la vie de l'esprit. Avec quelle confiance il m'ouvrit toutes ses pensées, doublement satisfait d'encourager les études bibliques et dans un Ordre qu'il aimait! Combien de fois, lorsque j'arpentais à grands pas les rues de Toulouse après m'être attardé auprès de lui, je me suis étonné d'avoir puisé le courage dans cette chambre de malade! *Cette flamme d'espérance* rayonnait malgré tout. M. Thomas était trop atteint dans ses forces vives pour continuer toutes les études qu'il avait commencées. Disons même qu'il est impossible à n'importe qui de mener tant de choses de front. Mais, comme le disait M. Paulin Martin, qui fut son maître, il est bon que les jeunes gens s'étendent d'abord beaucoup, les nécessités de la vie les forceront toujours à se tracer des limites. Ces nécessités de la vie avaient été particulièrement dures à M. Thomas; dans son état de santé les travaux suivis de l'érudition lui étaient interdits. Mais la réclusion qui le privait de toute distraction ne pouvait entraver une pensée ardente; obligé de se replier sur lui-même, cet esprit délié s'absorba dans le problème si complexe de l'accord de la critique avec la théologie. Il n'aimait pas moins l'une que l'autre, et si, dans ses écrits, quelques pointes assez vives sont dirigées contre certaines personnes, c'est qu'il lui paraissait que des esprits très étroits compromettaient la vraie théologie.

Surtout il ne pouvait souffrir qu'on dissimulât la vérité pour couvrir des erreurs passées, et son étude sur *La Vulgate et le Concile de Trente* est une marque bien frappée de la sincérité et de la droiture de son esprit. S'il avait vécu quelques années de plus, il aurait eu la satisfaction de voir les RR. PP. Durand et Méchineau abandonner la doctrine de Franzelin sur l'authenticité spéciale des passages dogmatiques de la Vulgate, mais il pressentait déjà ce mouvement. Une de ses meilleures pages est l'esquisse rapide et saisissante de l'interprétation étroite qui se donne d'abord comme le sentiment commun qui s'impose, et où l'on finit, lorsqu'on en rougit, par voir un mythe, une invention des hérétiques! « Ne nous le dissimulons pas, le fantôme a eu chair et os, voire même bec et ongles; il a mordu et égratigné ». Aujourd'hui notre ami serait moins préoccupé de s'assurer la liberté nécessaire à son travail. Les vrais théologiens — il n'est pas question ici des professionnels de la routine — ont établi une distinction fondée entre les principes généraux de l'interprétation authentique et les cas particuliers de l'exégèse. Chacun sait que l'Écriture, parole de Dieu confiée à l'Église, ne peut être interprétée que par elle, dans sa substance et dans sa moelle; mais on a mieux mesuré aussi l'étendue immense du champ ouvert aux recherches historiques et critiques, espace indéfini qu'on ne peut pas abandonner au seul labeur des ennemis de la Foi. La division du travail s'impose. Les théologiens, qui ont limité leur propre activité à la théologie spéculative ou morale, voient avec sympathie quelques-uns de leurs frères s'attacher spécialement à la besogne voisine. Ils sont loin de considérer les recherches critiques comme une broussaille inutile, et M. Thomas ne serait plus obligé de leur rappeler qu'en tous cas « ce sont broussailles qui poussent en terre sainte ».

L'œuvre de notre ami, par les principes qu'il a propagés et par la méthode qu'il a établie, a été plus féconde qu'on ne pourrait le croire. Il n'a pas récolté à pleines gerbes, mais il a semé largement. Son étude sur *l'É-*

glise et les Judaïsants, magistralement menée, dit assez ce qu'il aurait pu faire, s'il lui avait été donné de mettre la dernière main à ses travaux. Toutes les autres, par la précision et l'étendue des données scientifiques, seront pour les étudiants des suggestions utiles. C'est pour eux que Thomas a écrit, car il était surtout un professeur. Comme je lui reprochais de quitter l'Ancien Testament, qui était son domaine propre, il opposa l'intérêt de ses élèves, qui devait passer avant tout. Il est impossible que ces pages ne suscitent quelque vocation de bibliste, car elles respirent encore le souffle dont il était animé. Et combien plus aisés seraient maintenant les débuts de ceux qui voudraient! C'est pour susciter ces bonnes volontés que Jacques Thomas, se sentant frappé, se consumait encore. Il savait bien qu'il ne pouvait plus travailler pour lui-même, si l'expression est jamais tolérable, et pourtant il groupait encore quelques jeunes gens chez lui pour recueillir, du moins par eux, le fruit du labeur qui avait absorbé sa vie. En publiant ses mélanges, l'Institut de Toulouse a bien saisi sa pensée : ainsi il travaille encore pour le progrès des études bibliques, et une vie que nous avions pleurée si courte se trouve bien remplie.

*
* *

Sous ce titre : *L'École d'aujourd'hui*, M. Georges Goyau a réuni, en les complétant, deux articles anonymes parus dans la *Revue des Deux Mondes*.

Comme toutes les enquêtes que le brillant écrivain institue depuis quelques années, celle-ci est pleine de faits tous faciles à contrôler. La documentation est exceptionnellement importante. Elle occupe, si l'on tient compte de la différence des caractères typographiques, plus des deux tiers du volume. L'auteur semble s'effacer derrière le dossier qu'il a réuni, et se contenter de faciliter la tâche du lecteur, en lui suggérant une classification compréhensive et bien ordonnée. C'est l'application de la méthode de Taine à l'histoire contemporaine : méthode essentiellement rigoureuse et qui dispense de combler par la partialité les lacunes de l'information.

M. Goyau nous montre l'instituteur officiel persuadé qu'il a à remplir une mission de haute police intellectuelle, et qu'il incarne « l'Etat laïque » contre le « gouvernement théocratique ». Il est, de par la volonté des hommes politiques qui ont dirigé l'ancien parti républicain, un « anticuré ». Il se croit un « apôtre-fonctionnaire, » qui forcera le cléricalisme jusque dans ses derniers retranchements où l'action politique, semble-t-il, n'aurait plus d'efficace : la conscience des humbles. Il est chargé de ruiner le crédit de la morale positive telle qu'elle est enseignée dans les chaires catholiques. Paul Bert dit en métaphores : couper le boulet, enlever l'éteignoir. Un instituteur de la Nièvre, M. Bonsens, ne craint pas d'écrire : « Nous aussi nous avons des prophètes, et voilà que les temps sont proches ». Et Jean Macé résumait ainsi les espérances messianiques, devant les instituteurs de la Loire-Inférieure : « Tenez, j'ai commencé petit instituteur comme vous : me voilà sénateur; il n'y a que la République pour faire ces choses-là ».

Mais quelle morale substituer à la vieille morale traditionnelle? Ici les « prophètes » cessent d'être d'accord. M. Goyau établit très bien comment le déisme finit par être éliminé, comme ne se concevant pas aisément en dehors des religions positives. Malgré les protestations de M. Ferrouillat, rapporteur de la loi scolaire au Sénat en 1886 « que le Dieu des programmes n'est pas le Dieu des congréganistes », les directeurs de la pensée

pédagogique, professent avec M. Pinset, que « l'école neutre, c'est l'école sans Dieu ». A la lumière des documents officiels maçonniques, dont il réclame, non sans quelque malice, que le dépôt légal soit opéré comme avant 1894 « pour l'avantage futur de l'histoire », M. Goyau établit d'une façon irréfutable que la collaboration des convents à l'œuvre scolaire du parti républicain fut des plus effectives. « La franc-maçonnerie, dit M. Blatin en 1892, a une morale particulière : elle exalte ce que le catholicisme condamne, elle condamne ce qu'exalte le catholicisme.

Mais la partie la plus neuve du livre de M. Goyau me paraît être le chapitre IV, où il décrit « l'histoire de l'intervention de la réforme calviniste dans notre régime scolaire ». MM. Buisson, Steeg et Pécaut, après avoir médiocrement réussi à créer à Neufchâtel un foyer de protestantisme libéral, transportèrent dans les bureaux du ministère et dans les hautes charges pédagogiques qui leur furent confiées le centre de leur apostolat. Leur action fut en quelque manière pacificatrice et ménagea la transition entre le spiritualisme officiel des programmes légaux et le positivisme rigide cher aux hommes politiques adeptes de la maçonnerie. Elle fut surtout « antipapiste » et par là aussi elle maintint unis les « vieux républicains », en les menant au combat contre l'ennemi commun, le catholicisme. Gageons que bien des anticléricaux s'étonneront de lire (p. 270) ces paroles de Steeg, citées par M. Buisson : « Au reste je me sens plus que jamais, à travers tout cela et en cela (l'action politique), pasteur protestant » et se demanderont s'il était bien profitable de changer de cléricalisme.

On étudiera avec le plus grand intérêt les pages que M. Goyau consacre à la *Ligue de l'Enseignement* (pp. 189 et 199). Patronnée par la maçonnerie et le protestantisme libéral, servie par des groupements similaires, tels que l'œuvre des patronages laïques et l'union démocratique, l'union de la jeunesse républicaine, etc..., l'association fondée par Jean Macé et présidée, il y a peu de temps encore, par M. L. Bourgeois aspire à « favoriser l'évolution des mœurs dans le sens des institutions républicaines, dégagées de tout dogme ». Comment et pourquoi la Ligue a été amenée à promouvoir les intérêts du parti radical, malgré les préfets de M. Méline et malgré les directions autorisées du ministère compétent, c'est ce qu'explique clairement M. Goyau. Il conclut en conseillant au parti républicain modéré de ne plus subventionner sans conditions et comme à l'aveugle des entreprises d'éducation populaire qui n'ont pour but que d'achalander les partis extrêmes.

M. Buisson critiquant l'enquête de M. Goyau a écrit ces lignes : « Il a réussi à faire une peinture qui ne laisse deviner que les taches, les rides et les verrues de la personne qu'il est censé peindre; de la figure elle-même, de la physionomie, de ce qu'elle peut exprimer de vie et d'âme, de ce qu'elle a de noble ou de sympathique ou simplement d'humain, rien, rien! Instituteurs, professeurs, écrivains, hommes d'État, tous des grotesques ou des sectaires, ou l'un ou l'autre ensemble, voilà le bilan de son enquête ». Cette critique, qui s'adressait d'ailleurs aux articles de la *Revue des Deux Mondes*, ne saurait, je pense, s'appliquer au volume. La partie documentaire renferme, en effet, des extraits de discours de M. Jules Ferry, où l'auteur des lois scolaires, avec le grand talent que personne ne lui a dénié, fait l'apologie de son œuvre.

Le programme du petit cénacle de Neufchâtel, et les efforts méritoires de MM. Pécaut et Steeg pour le réaliser sont exposés par M. Buisson lui-même et par M. Aug. Sabatier. Sur les quarante-cinq pages de documents catalo-

gués sous le titre « le protestantisme libéral et l'école primaire », il n'est pas une ligne qui ne soit d'un auteur protestant et libéral. M. Goyau d'ailleurs, rend justice aux amis de M. Buisson quand il écrit (p. 75) « l'unité de leur vie mérite une respectueuse attention! tels ils étaient en 1869, tels ils demeuraient » et dans sa préface : « nous croyons avoir dit, sur l'hégémonie intellectuelle qu'a conquise le protestantisme libéral dans notre école primaire, des vérités historiques, que les représentants de cette doctrine pourront, si bon leur semble, interpréter comme un hommage ».

Mais il ne dépend ni de M. Goyau ni de personne, que des documents qu'il a accumulés ne se dégage l'impression que « l'école d'aujourd'hui » est un instrument de propagande athée, maçonnique, protestante et radicale, et c'est peut-être là ce qui eut la mauvaise fortune de « causer une longue insomnie » à M. Jacques Cœur, rédacteur de *l'Avant-garde pédagogique*, et à M. Jean Bonsens, instituteur de la Nièvre, « une lourdeur de tête, un malaise général semblable à celui qu'on éprouve après avoir passé une demi-heure dans un sombre tunnel ». A ces signes, le rédacteur de la *Tribune républicaine* de Nevers avait cru deviner « sous ces trois étoiles, la lune dans son plein, c'est-à-dire la tonsure. ». Hélas! M. Goyau n'a « jamais traversé d'autre séminaire que l'École normale supérieure » et M. Buisson reconnait qu'il s'y est formé « aux meilleures méthodes historiques et à l'étude des choses sociales ». C'est un jugement que ratifieront tous ceux qui, sans préjugés, auront étudié son remarquable ouvrage.

***

Le R. P. dom Besse a été bien inspiré en donnant une nouvelle édition de son beau livre, *Le moine bénédictin* (Ligugé, 1898), un livre qui rappelle, en le dépassant, celui du cardinal Perraud sur *L'Oratoire au XVIIe et au XIXe siècles*. La vie bénédictine est la vie religieuse sociale par excellence : la synthèse harmonieuse de l'individualisme et de la communauté, dans la fidélité à une règle vénérable par sa miraculeuse sagesse autant que par son antiquité, une règle souple et capable des plus modernes adaptations, et que l'on est réconforté de voir interprétée par des esprits aussi vigoureux et confiants que dom Besse. Nous souhaiterions que pareil livre fût entre les mains de tous nos jeunes prêtres, pour s'édifier au spectacle de ce qu'est la vie religieuse, la sainte règle, le monastère, le noviciat, la prière, le travail. Nous leur recommanderions surtout le chapitre intitulé *L'Abbé*, pour comprendre là ce qu'est « un chef, en qui réside l'autorité, mais une autorité qui voit, qui entend, qui pense, qui parle, une autorité vivante, capable de communiquer sa vie à la législation, et par elle au corps social tout entier ». Nous citerons quelques pages sur les études.

Pour les jeunes moines, « elles diffèrent peu de celles qui se font dans les grands séminaires et dans les scolasticats. Les maîtres ne cherchent pas seulement à remplir la mémoire de leurs disciples avec le texte des manuels de philosophie, de théologie, d'histoire, de droit canon et d'Écriture Sainte; leur enseignement vise surtout à provoquer le travail individuel, à développer l'intelligence, à rectifier et à affermir le jugement, à former le chrétien, le moine, le prêtre, l'homme de l'Église. En un mot, ils veulent établir la vie entière sur une base intellectuelle. Tous les moines parcourent cette première période des études monastiques. Quand ils sont arrivés au terme, ils attendent de l'obéissance l'indication de la voie qu'il leur faudra suivre. Quelques-uns devront se contenter de cette formation...

D'autres ont besoin de plus. Destinés à l'enseignement, peut-être à écrire, « ils ont tous besoin de compléter leur instruction par des études spéciales ». Le *Traité des études monastiques* de Mabillon « reste un guide précieux qu'il est facile de mettre au courant par une bibliographie soigneusement faite, et surtout par les avis d'un religieux qui a suivi pas à pas le mouvement intellectuel de son temps ». Pour les saints livres, « celui qui veut en acquérir une connaissance profitable doit avant tout s'y préparer par la pureté du cœur et travailler constamment avec humilité et simplicité, sans curiosité et sans empressement ». Des commentateurs, « quelques-uns de ceux qu'énumère Mabillon conservent encore leur valeur. Le moine les consulte donc, mais il se garde de négliger les exégètes récents qui ont pu mettre à profit les progrès de l'archéologie et de la philologie orientale ». La théologie s'apprend dans les Pères, les Conciles, dans saint Thomas. Mabillon, pour prévenir « les abus où tombèrent quelques scolastiques ses contemporains, donne à ses jeunes frères les conseils suivants : « N'assurer les choses que suivant le degré de certitude que nous les sa- « vons, et ne vouloir point faire passer pour des articles de foi des opinions « pour lesquelles l'Église ne s'est point déclarée. Fuir les contestations et « ces excès de chaleur que l'on fait paraître souvent dans les disputes. « Éviter les termes nouveaux... » Dans l'étude de l'histoire ecclésiastique, le moine bénédictin, « au lieu de s'arrêter aux auteurs de deuxième ou de troisième main, va directement aux sources. La paléographie, l'épigraphie, la philologie, la numismatique et les diverses sciences auxiliaires de l'histoire lui donnent le moyen de les interpréter ou de les vérifier. Ses maîtres s'attachent à former en lui le sens critique, qui lui permet de discerner la valeur exacte des ouvrages qu'il lit et des documents qu'il doit étudier... Le bénédictin ne se momifie pas dans des méthodes vieillies ou dans des systèmes surannés. Sur le terrain scientifique, les travaux d'une génération complètent ceux de la génération qui l'a précédée. Que lui importe qu'ils soient l'œuvre d'un hérétique, d'un rationaliste ou d'un sectaire. Il n'y a à voir ici que la vérité et le moyen perfectionné de l'obtenir plus vite et plus sûrement. En agissant ainsi, le moine s'empare d'armes bien trempées... Le moine est tenu, s'il veut obtenir un résultat sérieux, de se faire une spécialité. S'il ne sait se borner, il court risque d'éparpiller ses forces et de perdre son temps. Il pourra bien acquérir le nécessaire pour être un homme au courant, pouvant causer sur tout, mais en réalité n'ayant sur aucun sujet une idée personnelle. S'il est à même de produire quelques articles de revue, il ne fera jamais un livre utile, une œuvre durable. »

***

M. Clerval, chanoine de Chartres, professeur à l'Institut catholique de Paris, publie un volume sur *L'ancienne maîtrise de Notre-Dame de Chartres, du Ve siècle à la Révolution* (Paris, Picard, 1899). En manière d'introduction, l'auteur a écrit quelques pages sur les enfants de l'office divin durant les premiers siècles, dans les églises de Rome, d'Orient, d'Afrique, d'Espagne et des Gaules : ce hors-d'œuvre plutôt de seconde main, est fort incomplet, l'auteur a eu le tort de négliger Grégoire de Tours. Pour le reste, il a utilisé les registres capitulaires du chapitre de Chartres, lesquels remontent au XIIIe siècle, et les documents (comptes, contrats, testaments, directoires...) que lui fournissaient les archives de Chartres. L'histoire ancienne de la maîtrise, depuis le Ve siècle jusqu'au XIe, se

réduit à rien, puisque de l'aveu même de l'auteur, ce n'est guère qu'à partir du milieu du XIe siècle que les maîtrisiens, séparés des écoles épiscopales, formèrent une corporation à part. Mais à dater du XIe siècle, apparaissent dans les pièces d'archives les *Clericuli* qui s'appelleront au XIVe siècle *enfants d'aube* (*pueri in albis*), et qui, hébergés dans l'*ostel des enfans d'aulbe*, sont véritablement la maîtrise. M. Clerval étudie successivement le recrutement et le gouvernement des enfants d'aube, leurs maîtres de grammaire et d'écriture, leurs maîtres de musique, leurs études musicales, leurs fonctions au chœur et dans la liturgie, le temporel de leur communauté, jusqu'au jour où la Révolution supprime tout : deux cents pages d'une lecture fort attachante, d'une érudition solide et d'une information tout inédite. A la suite, une série de pièces justificatives et une liste des reproductions d'un fragment de vitrail du chœur où figure un *Clericulus* du XIIIe siècle, en aube blanche et brodequins rouges, tonsuré, un encensoir et une navette en mains. Monographie à rapprocher de celle que MM. Collette et Bourdon ont écrite sur l'*Histoire de la Maîtrise de Rouen* (1892), M. Chartier sur l'*Ancien chapitre de Notre-Dame de Paris et sa maîtrise* (1890), et comme il conviendrait d'encourager les chapitres de nos vieilles cathédrales à en provoquer de semblables.

*
* *

« Il y a deux siècles de XIV : l'un noble, majestueux, magnifique, décent jusqu'à la solennité;... il y en a un autre qui coule dessous pour ainsi dire comme un fleuve coulerait sous un large pont, et qui va de l'une à l'autre Régence... il est représenté par les libertins ». Ainsi parle Sainte-Beuve (*Causeries*, I, 460). Cette idée qui lui était familière et sur laquelle il est revenu si souvent a frappé M. Perrens presque comme une nouveauté[1]. Cet érudit administrateur, connu autrefois par une lourde histoire de Florence, et tout récemment par des *Essais littéraires* qui n'apportent rien de nouveau sur le XIXe siècle, a cru découvrir qu'il y avait un livre à faire sur la question visée par Sainte-Beuve. A dire vrai, il n'a pas été le premier à s'en apercevoir : il y a quelque vingt ans, un jeune normalien avait déjà entrepris ce travail, et l'ébauche qu'il a laissée, en mourant à la fleur de l'âge, est presque déjà une étude définitive. Je reprocherai tout d'abord à M. Perrens de n'avoir pas connu le livre de René Grousset, qui lui eût appris parfois la modération dans les jugements, ou, le connaissant, de n'en avoir rien dit, ce qui serait en un sens presque plus grave.

Voici comment M. Perrens a ordonné son énorme in-12 de 525 pages. Après avoir, dans une introduction bizarre, recherché l'origine et le sens du mot « libertin », il analyse dans le premier chapitre les causes qui ont produit le « libertinage ». Il signale avec raison la Réforme de Luther, l'esprit général de l'Italie au XVe et au XVIe siècle, les œuvres de Rabelais, et surtout les *Essais* de Montaigne, qui devaient devenir, comme dira plus tard le P. Garasse dans sa *Doctrine curieuse*, « le livre cabalistique des libertins ». Je regrette qu'il ne soit pas fait mention dans le livre d'une cause qui n'apparaîtra que plus tard, mais dont l'influence fut énorme, je veux parler du jansénisme : les exagérations de Port-Royal et les interminables discussions sur la grâce lassèrent les esprits et les rendirent indifférents. C'est ce que dit clairement dans une lettre connue Mme de Choisy à

1. *Les Libertins en France au XVIIe siècle*, Paris, Calmann Lévy, 1899.

la marquise de Sablé : « Tout cela sont fariboles..., etc. ». (Cf. LANSON, *Choix de Lettres du XVIIe siècle*, p. 272.) Le chapitre premier est consacré ensuite aux libertins avant Richelieu. Charron a fait pénétrer dans les esprits la doctrine des *Essais;* Henri IV et son entourage ont donné l'exemple du scepticisme gai et de la vie facile : aussi, les libertins sont légion, peu gênés dans leurs propos et dans leurs mœurs. Le *Moyen de parvenir* de Béroalde de Verville peut nous donner une idée de leur ton. Mais, l'Église et le pouvoir répriment ces excès; Vanini est brûlé à Toulouse en 1619. « Ce cruel supplice condamnait les libertins à un pas en arrière ». Toute sécurité leur faisant défaut, ils se réfugient dans les cabarets; « ils s'habituent volontiers à noyer leur doutes dans les pots », comme dit René Grousset: « c'est dans la confrérie des bouteilles qu'on fait apprentissage d'athéisme » dira plus tard le P. Garasse. Dans ce milieu bruyant, M. PERRENS nous présente Théophile de Viau qu'il essaie, mais en vain, de réhabiliter, et Vauquelin des Yvetaux « ce petit homme sec, aux yeux de cochon », qui se convertit sur le tard, « éclairé par la flamme des bûchers ».

Le chapitre deuxième a pour titre : *Les libertins sous Richelieu.* Le grand cardinal les traita avec indulgence; il paraît qu'il « n'a pas vu ce qu'il y avait sous le libertinage ni entrevu le souterrain travail de taupe qui devait quelque jour soulever le sol contre la foi. » (p. 117). Aussi les libertins profitèrent de son aveuglement et affichèrent leur indépendance de vie jusque dans sa maison, témoin Boisrobert. Puis, M. PERRENS nous présente Desbarreaux, celui que Pascal appelle une « bête brute » et qui se convertit assez pour écrire le sonnet que l'on sait, et tous les autres « convives de l'omelette au lard »; enfin le groupe des « irréprochables », Gabriel Naudé « qui niait beaucoup et n'affirmait rien », Guy Patin dont la foi, d'après Bayle, « était chargée de très peu d'articles », La Mothe le Vayer et Gassendi célèbre par ses élèves.

Avec le chapitre troisième, nous pénétrons dans le grand règne. Les libertins y seront une minorité, « mais plus importante qu'on ne croit d'ordinaire, tantôt modérés afin d'éviter la persécution, tantôt, après avoir vécu en diables, devenant ermites sur l'heure du tard, tantôt, après avoir jeté le bonnet par dessus les moulins, ne le remettant jamais sur la tête ». (p. 168). Pour eux, l'âge d'or fut l'époque de la Régence et de la Fronde : l'armée libertine est alors nombreuse et se recrute dans toutes les classes de la société. Là, dans quelques pages pleines de bonne humeur, M. PERRENS fait passer sous nos yeux toute une galerie de personnages intéressants dont il nous trace lestement le portrait : Monsieur, frère du Roi, Condé, la Palestine, de Lionne, Bussy, et le trop fameux évêque du Mans, M. de Lavardin. Le lieu de ralliement et de réunion pour tous ces beaux esprits est le salon de Ninon de Lenclos, « la moderne Leontium », « le parfait honnête homme », comme dit M. PERRENS. Elle réunit autour d'elle, outre les personnages déjà nommés, Scarron, Lauzun, La Fare, Retz, et Saint-Evremond « le maître préféré des années de jeunesse, Chateaubriand sans rhumatismes d'une Récamier sans préjugés », comme dit encore M. PERRENS, en une phrase digne de l'inoubliable Lacoulonche!

On aurait une idée incomplète et fausse des libertins de la bonne époque, si à ces gens du beau monde on ne joignait un groupe d'hommes plus tapageurs et plus dissolus, gens de lettres, goinfres ou burlesques, tous membres « de la confrérie des bouteilles » et habitués de la « Croix de Lorraine » : Saint-Amant, l'empereur des goinfres, Faret dont le nom rime si richement avec cabaret, Chapelle « le plus honorable de ces peu honora-

bles », Cyrano de Bergerac célèbre par son nez et par son voyage dans la lune, l'empereur du burlesque, le cul-de-jatte Scarron, et enfin d'Assoucy, le sans-souci peu disposé à se faire rompre le cou pour des blasphèmes, aimant mieux faire « la dissection d'une éclanche de mouton, heureux, cette dissection faite, de voir au fond du plat les pièces encore demi-sanglantes nager dans une chopine de jus ». C'est lui-même qui parle ainsi.

« Or, dit M. Perrens, tous ces gens-là avaient en eux une fleur d'imagination et de fantaisie qui font trop défaut à nos grands classiques, une audace de pensée que se sont respectueusement interdite les immortels génies qui y avaient le plus de droit, et tout compte fait, libertins et esprits forts, burlesques et goinfres ont contribué au progrès intellectuel de notre pays ». (p. 299). — J'en doute, et puis je trouve intempestif de parler de « fleur d'imagination » a propos des goinfres et des burlesques.

Je suis obligé, faute de place, à passer rapidement sur les chapitres V et VI, intitulés la *Maturité*, et le *Déclin*. M. Perrens constate que les troubles de la Fronde et l'anarchie des esprits engendrèrent la lassitude au début de l'époque suivante. Les libertins changent d'allure; « les plus agés disparaissent, l'ankylose des habitudes ne leur permettant pas de se transformer »; les autres deviennent méconnaissables, à tel point que le maréchal d'Hocquincourt, dans sa fameuse conversation avec le P. Canaye, parle d'eux déjà (1665) comme d'une race disparue. M. Perrens consacre quelques pages amusantes à ces attardés du « libertinage », à Saint Pavin, à Hesnaut, à Mme Deshouillères qu'il estime trop, à Maucroix, à Bernier dont Labruyère a parlé au chapitre des *Esprits forts* [1], à Lafontaine, à Molière, et même à Huet qu'il aurait pu laisser tranquille à Avranches.

Cependant le roi se convertit et Mme de Maintenon gouverne; la foi a disparu et l'hypocrisie demeure. Et, l'apologiste des libertins triomphe, oubliant un peu trop — René Grousset le lui aurait utilement rappelé — que ce furent précisément les « libertins » qui, semblables à don Juan, devenaient hypocrites au cinquième acte de la comédie. Puis, il ajoute : « Quand un Racine et un Bossuet sont des courtisans, on ne saurait mieux attendre de moins nobles esprits... Les libertins se cachent, ils tiennent mal leur rôle. Mais, ne les blâmons pas trop : le clergé a main mise sur toutes les forces de la France et il l'a tellement dégradée que la Révolution seule a pu réparer le mal ». (p. 399). Paroles regrettables. M. Perrens est en retard : l'Institut ne parle plus ainsi, il laisse ce soin aux journalistes. D'ailleurs le sectaire qui a signé ces lignes s'est bien gardé, comment dirai-je pour parler sa langue? de les étayer sur des textes, « ces béquilles nécessaires ». (p. 387). Aussi bien, les libertins n'ont pas attendu la Révolution pour relever la tête... et la France : Vendôme, Chaulieu et la Fare au Temple, la duchesse du Maine et ses familiers à Sceaux, Bayle et Fontenelle dans leurs écrits, s'occupent, sans être trop inquiétés, à rendre un peu d'indépendance à la pensée humaine et aux instincts de la nature.

Et le livre finit ainsi, en « queue de poisson », c'est l'auteur qui l'a dit (p. 458) pour ne pas laisser à d'autres le soin de le dire, au moment où « les libertins se croyant morts, noyaient dans le vin leurs propres funérailles » (p. 483). Pourtant, ils n'étaient pas morts tout entiers, leur œu-

1. M. Perrens se trompe avec M. Janet et avec d'autres : Labruyère ne vise pas directement Bernier au 4e paragraphe des « Esprits forts », car il a emprunté mot pour mot sa phrase au P. Mersenne, qui écrivait un quart de siècle avant lui.

vre restait. Ils avaient rendu possible le XVIIIe siècle, en lui transmettant à travers les « orages » du XVIIe, « le pur esprit » du XVIe. C'est ce que M. PERRENS explique très clairement dans la première partie de sa conclusion. Mais lorsqu'il veut ensuite apprécier ce rôle et terminer par quelques mots de philosophie, il abuse un peu trop des formules obscures et des contradictions. Voici je crois un résumé fidèle de sa doctrine : Les « Libertins » ont conduit la France du catholicisme au déisme, et du déisme au matérialisme. Mais la superstition vaincue a relevé la tête et on l'a vue « refleurir au XIXe siècle, sous les formes les plus révoltantes pour la raison » (p. 503). Pourquoi? Parce qu'on avait été trop loin : il ne faut pas écraser la nature sous le poids d'une religion révélée, mais il ne faut pas non plus subir tous ses caprices. Donnons-lui une religion rationnelle, « sans métaphysique », dont la morale se résumera dans « l'amour de l'humanité ». Seules, peut-être, les âmes d'élite s'élèveront jusqu'à ce niveau, mais qu'importe? — On le voit, ce n'est pas neuf, ce n'est pas compliqué, ce n'est pas gênant: don Juan avait trouvé cette morale avant M. PERRENS, et il était l'honnête homme que l'on sait.

Je ferme ce livre dont les tendances m'ont paru condamnables. M. PERRENS, en effet, s'efforce d'établir à chaque instant que les croyants ont toujours donné aux libertins l'exemple de l'immoralité. Je le renvoie à cette simple et franche constatation de René Grousset : « L'immoralité profonde (il faudrait pouvoir dire l'amoralité) nous frappe, pour peu que nous nous aventurions dans les pays perdus du XVIIe siècle. Il serait à peine exagéré de dire *que tout ce qui n'est pas croyant est alors singulièrement vicieux et qu'il n'y a pas de milieu entre la religion et la licence.* » (René GROUSSET, *Œuvres posthumes*, p. 72). M. PERRENS insinue, ou mieux affirme, que tout libertin qui se convertit, ou veut jouer une dernière farce, ou a perdu l'esprit, ou est conduit par la peur. Soit; alors pourquoi est-il si tendre au croyant qui devient libertin et pourquoi le couvre-t-il de tant d'éloges? M. PERRENS fait l'histoire de l'incrédulité comme si elle était l'état normal de l'esprit humain, dont la croyance serait une déviation et comme une maladie. Comment n'a-t-il pas vu que ces conversions finales de presque tous les libertins témoignent au contraire du besoin inné d'une croyance, à laquelle l'homme revient quand est passé l'orage des passions. Si à ces tendances condamnables j'ajoute quelques paroles malheureuses dont je n'ai pas cité les plus méchantes, peut-être pourrai-je dire que la qualité dominante du livre de M. PERRENS n'est pas la loyauté, cette variété exquise d'une « tolérance » dont il dit que les libertins furent les apôtres.

Bref, l'auteur de l'*Histoire de Savonarole* n'a pas changé : esprit a la fois curieux et étroit, sectaire qui ne voudrait pas le paraître ni l'être, écrivain lourd et de goût douteux, historien documenté qui laisse toujours à refaire les livres qu'il fait.

LA RÉDACTION.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

LA JEUNESSE DE LOUIS VEUILLOT

Il y a quelques années, l'éloge public de Louis Veuillot aurait pu embarrasser un conférencier timoré, j'entends un de ces conférenciers plus préoccupés d'être unanimement approuvés que d'avoir raison, et qui ne sont sûrs de leurs propres idées que si elles sont les idées de tout le monde. Tout le monde n'était pas du même avis sur Louis Veuillot. Certes, il était admiré et aimé; mais il était un objet de contradiction, même parmi ses frères. On ne pouvait pas l'appeler « un grand écrivain chrétien », sans s'exposer à se voir contredit par quelque représentant officiel du grand art ou par quelque représentant officieux de l'esprit évangélique. Je l'ai été en pleine Sorbonne — pardonnez-moi ce souvenir personnel — par un de ces maîtres de l'art, qui était déjà un personnage important, qui devint bientôt après directeur des Beaux-Arts et membre de l'Institut, mais qui avait déjà et n'a jamais perdu l'habitude d'être toujours de l'avis de tout le monde. Cet homme aimable me cita l'Évangile, pour me prouver que Veuillot n'avait jamais eu l'esprit chrétien! Et pour me prouver qu'il n'était pas un grand écrivain, il me cita les manuels du baccalauréat, dont aucun ne portait le nom de Louis Veuillot!

Et ceci était peut-être exact alors. Mais depuis, les temps ont bien changé! Aujourd'hui on peut louer à l'aise Louis Veuillot, sans courir le moindre risque, ni du côté de ses anciens « frères ennemis » ni du côté de ceux qu'il appelait et qui s'intitulent encore *libres penseurs*.

Les premiers ont eu le temps d'oublier les luttes où il fut mêlé, les coups qu'ils y ont reçus et même ceux qu'ils y ont portés. Et d'ailleurs d'autres luttes (luttes fraternelles

encore, puisqu'elles ont lieu entre Français) les ont réunis ou les réuniront contre l'ennemi commun, leur faisant peut-être regretter l'absence de l'intrépide soldat, dont ils avaient expérimenté la valeur. Vous en auriez pour preuve, au besoin, le solennel hommage qui lui a été rendu la semaine dernière dans la basilique du Sacré-Cœur à l'unanime approbation des chrétiens.

Quant aux libres penseurs, ils pensent désormais que Louis Veuillot est un « grand écrivain ». Ils le pensent depuis que l'un d'eux l'a pensé pour eux! Avec une docilité qui, pour être fréquente chez eux, n'en est pas moins touchante, ils ont écouté M. Jules Lemaître leur dire que l'auteur des *Odeurs de Paris*, de *Çà et Là*, des *Libres Penseurs*, de la *Correspondance*, était « un des maîtres de la langue », un des « cinq ou six grands prosateurs du siècle », que telles de ses pages sont des chefs-d'œuvre, « la merveille des merveilles ». Il est vrai que M. Lemaître leur disait tout cela sur un ton extraordinairement pénétrant, grave et presque ému. Il n'avait jamais été mieux inspiré; il n'eut jamais plus de succès. Il avait à peine fini de parler que la troupe des libres penseurs à la suite, gens de Lettres, gens de Presse, gens d'école, s'en alla répétant : Veuillot est grand, et Lemaître est son prophète! Elle devint aussi respectueuse, admirative et laudative, qu'elle s'était montrée impertinente; les manuels du baccalauréat ouvrirent leurs listes de grands hommes au nom de Louis Veuillot, et M. Larroumet s'empressa de se mettre d'accord avec le sentiment public. On m'assure qu'il a déjà fait une conférence pour démontrer la grandeur littéraire de Veuillot et en prendre la mesure.

***

La conférence que vous allez entendre, Mesdames et Messieurs, ne prétend pas à vous donner cette mesure. Elle pourra tout au plus vous la laisser entrevoir.

J'ai reçu la mission de vous faire connaître le premier vo-

lume de *la Vie de Louis Veuillot* par son frère; je m'en tiendrai à mon programme, et encore ne pourrai-je pas le remplir tout entier, les matières traitées dans ce volume de 550 pages étant trop nombreuses et diverses pour pouvoir être utilement résumées dans l'espace d'une heure. Je n'en prendrai que la partie biographique qui s'arrête en 1845. A cette date, Veuillot était âgé de trente ans. Il avait déjà publié quelques beaux livres et avait soutenu de glorieux combats d'idées; il avait notamment pris part à la lutte pour la liberté de l'Enseignement, il avait même enduré l'amende et la prison pour cette liberté. J'ai dû renoncer pourtant à vous parler de ces premiers ouvrages et de ces luttes; je me suis décidé notamment à me taire sur la question de la liberté d'enseignement.

Il m'en a coûté un peu, mais je me sais bon gré d'en avoir eu le courage. Et vous me le pardonnerez vous-mêmes, si, à défaut de toute l'œuvre de Veuillot et de tout son talent, vous retrouvez toute son âme dans le simple récit de sa vie privée, pendant ces trente premières années. Veuillot jeune homme est déjà un homme, et un homme qui vaudrait la peine d'être étudié pour lui-même, n'eût-il rien écrit.

Dès ses plus jeunes ans il se manifeste à la fois comme une individualité puissante et, pour parler le jargon de certains milieux, « un être social », c'est-à-dire comme une force qui se subordonnera et s'ajoutera aux autres forces sociales, sans poursuivre jamais des fins égoïstes. Sa qualité d'âme, tout à fait rare et supérieure, est restée longtemps inconnue à ses plus sincères admirateurs. Sainte-Beuve, qui le goûtait fort, fut tout surpris de découvrir de si nombreuses « qualités civiles et sociales » chez « cet ogre tant détesté ». Et le jour où il fit cette découverte, il en fit une autre, c'est qu'il y avait trois Veuillots en un seul : — un Veuillot grave, adossé aux hautes colonnes du temple, et exerçant les justices de Dieu; — un Veuillot satirique, exerçant avec une verve mordante les justices du bon sens; — et un Veuillot charmant, affectueux, et recélant sous sa combativité

extérieure « des sources vives de tendresse ». C'est de ce troisième Veuillot, jeune homme, et non investi encore des fonctions de justicier, que nous allons nous entretenir, en nous aidant à la fois de ses propres confidences et de celles de son frère.

Et laissez-moi vous dire d'abord à quel point ce livre de M. Eugène Veuillot est une œuvre de bonne foi, inspirant confiance par la simplicité de l'accent, une sorte de réalisme familial dans certains détails, et l'absence de toutes préoccupations, sinon de tous mérites, littéraires. Pas d'étalage d'émotion, pas de recherche d'éloquence, pas de généralités prétentieuses; — des documents abondants sur Louis, sa famille, ses amis, ses œuvres, tout un long et très neuf chapitre sur l'histoire du parti catholique; mais aucun de ces commentaires subtils où se plaisaient les biographes d'autrefois, ceux-là surtout qui visaient à l'édification. C'est ainsi, pour n'en citer qu'un seul exemple, qu'il se refuse à tirer parti de ce trait de l'enfance de son frère, lequel ayant reçu un Abécédaire en bois, pour remplacer ceux qu'il déchirait, s'en fit aussitôt une « arme redoutable dont ses camarades sentirent le poids ». Un panégyriste d'après l'ancienne formule n'eût pas manqué de nous faire voir ici un symbole prophétique, l'annonce de la destinée de ce polémiste qui devait faire de la littérature une massue contre les infidèles. M. Eugène Veuillot s'est abstenu de ces mirifiques remarques; ce n'est pas vous qui lui en ferez un grief. Vous n'en recueillerez son témoignage fraternel qu'avec plus de respect et de reconnaissance.

I

Le père et la mère de Veuillot étaient d'honnêtes paysans, que la perte de leur petit avoir obligea à aller chercher « une place » à Paris; ils laissèrent leur fils aîné Louis au village natal. Il y resta jusqu'à l'âge de dix ans, « au bon air, chez de grands-parents, qui lui firent une enfance

heureuse et robuste, robuste au point de pouvoir supporter, sans de trop grands dommages, une fracture du bras et une attaque de petite vérole. Ce dernier accident laissa toutefois des traces visibles sur son visage. Lorsqu'il vint rejoindre sa famille à Paris, sa mère faillit ne pas le reconnaître, « tant le terrible mal l'avait changé! » Mais il n'avait pas dû le rendre trop désagréable à voir, puisque le petit Eugène se jeta tout de suite dans ses bras.

A partir de cette première étreinte, ces deux âmes ne devaient plus se désenlacer. « Chacun de nous, écrit Eugène, entra à fond et pour toujours dans le cœur de l'autre. » L'amitié de ces deux frères, plus forte que la mort, puisqu'elle dure encore, plus forte que la vie, puisque aucune séparation, aucune rivalité, pas même les rivalités littéraires, ne la troublèrent, a inspiré un jour à Louis ces pages délicieuses, qui déjà figurent dans les *Morceaux Choisis* et qui sont devenues classiques.

J'avais cinq ans lorsque Dieu, songeant aux besoins futurs de ma vie et de mon âme, me donna un frère. La plus ancienne joie dont je me souviens fut de voir ce beau petit frère endormi dans son berceau. Dès qu'il put marcher, je devins son protecteur; dès qu'il put parler, il me consola. Que de jours sombres changés en des jours d'allégresse, parce que cet enfant m'a aimé! Que d'heures pénibles, promises au mal, ont été abrégées par sa présence et terminées innocemment dans les fêtes du cœur. Nous allions ensemble à l'école, nous revenions ensemble au logis; le matin, je portais le panier, parce que nos provisions le rendaient plus lourd; c'était lui qui le portait le soir... Nous avons grandi, nous avons vieilli, nous tenant par la main et par le cœur. Présentement, nous sommes à l'âge d'homme et, grâce à Dieu, notre enfance n'a pas cessé [1]...

L'école où ces deux frères allaient ensemble était une école laïque, « une mutuelle », comme on disait alors. « Partageant le sort du pauvre dans ce qu'il a de pire, a écrit encore Louis Veuillot, je n'eus pas le bonheur d'aller à l'école des Frères. »

Le sort du pauvre dans ce qu'il a de pire! Pour comprendre ces paroles, il ne suffit pas de savoir que le père

1. *Libres Penseurs*, p. 504 et 509.

des deux écoliers, ouvrier tonnelier, employé chez un marchand de vin de Bercy, était pauvre en effet, qu'il ne gagnait que 3 francs 5 sous par jour et qu'il avait deux filles avec ces deux garçons; il ne suffit pas d'entendre le plus jeune des deux écoliers nous raconter ses angoisses, lorsque, sur l'ordre de l'instituteur et sur le refus de son aîné, il allait tout tremblant réclamer à sa mère la rétribution scolaire de chaque mois : sept francs pour eux deux! Il faut encore savoir que ce père et cette mère, nés à l'époque de la persécution religieuse, n'avaient pas trouvé dans leur village de prêtre pour les élever et que, tout en ayant les vertus des âmes chrétiennes, ils n'avaient pas toutes les joies, tous les secours de la foi chrétienne : — ils allaient à la messe les jours de grandes fêtes! — Et quand on sait tous ces détails, il faut encore relire cette page célèbre où Louis, racontant la mort de son père, explique ce qu'il trouve de pire dans le sort du pauvre.

Il avait toujours eu des maîtres pour lui vendre l'eau, le sel, et l'air, pour lever la dîme de ses sueurs, pour lui demander le sang de ses fils; jamais un protecteur, jamais un guide!... Il avait donc travaillé, il avait souffert, il était mort. Sur le bord de sa fosse, je songeai aux tourments de sa vie, je les évoquai, je les vis tous; — et je comptai aussi les joies qu'aurait pu goûter, malgré sa condition servile, ce cœur vraiment fait pour Dieu. Joies pures! joies profondes! Le crime d'une société que rien ne peut absoudre l'en avait privé. Une lueur de vérité funèbre me fit maudire, non le travail, non la pauvreté, non la peine, mais la grande iniquité sociale, l'impiété, par laquelle est ravie aux petits de ce monde la compensation que Dieu voulut attacher à l'infériorité de leur sort. Et je sentis l'anathème éclater dans la véhémence de ma douleur!

Les fils de cet honnête homme, qui avait tout juste du pain à leur donner, mais qui n'avait pas la foi, — « la foi qui est encore du pain », furent donc privés des *joies pures,* des joies *profondes* qu'ils auraient trouvées dans une école chrétienne. En revanche, Louis trouva à la « mutuelle » des joies que l'École des Frères lui aurait sans doute interdites : il y lut les romans de Paul de Kock. Son maître ajoutait à ses fonctions le petit négoce d'un cabinet de lecture; il faisait faire ses prospectus et ses courses par ses éco-

liers. On comprend bien que ces petits employés ne se privaient pas de lire « les productions charmantes » (ainsi parlaient les prospectus) qu'ils portaient aux clients, et « il est telle de ces lectures maudites dont mon âme portera toujours les odieuses plaies », a confessé plus tard Louis Veuillot.

Rassurons-nous; ces plaies ne laisseront pas de traces profondes sur cette âme; elles ne l'empêcheront pas d'être une des mieux portantes et des plus saines qui aient jamais animé une argile humaine. Saine, elle l'a été jusqu'à dégager de la santé autour d'elle, et à porter sur ses pas comme une contagion d'énergie mentale et morale. Il y a en effet de ces âmes (mais combien rares!) qui sont ainsi des foyers d'énergie, et dont la seule présence, le regard, le son de voix, semblent avoir quelque chose de salubre et de tonique! « Laissez-moi vivre une heure auprès de vous, ami, disait à un de ces hommes une volonté malade, et je m'en irai plus solide. » Il est impossible de vivre une heure avec Louis Veuillot, sans éprouver une impression de ce genre; je le dis déjà, au risque d'avoir à le répéter : il a la santé contagieuse!

En attendant d'agir sur autrui, ce puissant tempérament allait avoir à subir l'action de tous les Paul de Kock, petits et grands, qui sévissaient alors dans la littérature. Il était donc d'un vorace appétit de lecture; la bibliothèque de son maître ne pouvait être qu'un déjeuner d'enfant. Il allait bientôt s'asseoir à une table plus copieuse.

Il avait treize ans; son père, jugeant que ses études étaient terminées et qu'il était temps de gagner sa vie, l'envoya comme petit clerc dans une étude d'avoué.

La vie y était maigre, puisque les appointements ne dépassaient pas vingt francs par mois; mais la littérature y était abondante. Le titulaire, qui n'était rien moins que M. Fortuné Delavigne, le frère de Casimir Delavigne, croyait devoir à la gloire de l'auteur des *Messéniennes* d'afficher pour son compte et de tolérer chez ses clercs le culte des

Lettres! Aussi tous ces jeunes gens étudiaient-ils les nouveautés littéraires avec plus d'ardeur que le Code de procédure et « grossoyaient des vers sur du papier timbré. » Louis, arrivé là avec l'intention de devenir un jurisconsulte, sentit s'y développer une irrésistible vocation d'écrivain. Il rimait, lui aussi, mais surtout il lisait, et comme les livres de ses camarades ne lui suffisaient pas, il en achetait.

Car il avait des économies; son patron l'avait augmenté de dix francs par mois! Il est vrai qu'avec ces trente francs par mois il devait subvenir à sa subsistance matérielle en même temps qu'à ses festins intellectuels. Or, même en se contentant de pain et d'un morceau de fromage, il n'aurait pas pu dîner chaque jour à sa faim s'il ne s'était avisé de plusieurs industries. En dehors des heures dues à M. Delavigne, il s'était fait comptable d'un tailleur, aide d'un fabricant de chandelles enfin manœuvre des porteurs de sable. « Le matin avant l'ouverture de l'étude ou le soir, à la tombée du jour, il allait, armé d'une pelle, vider des barques de sable dans des hottes que le pêcheur portait sur la berge? » Ce travail lui valait cinq sous par heure! Chose admirable, Messieurs, et qui prouve la solidité de ce tempérament d'être social : aucune de ces besognes, aucune de ces journées de jeûne ne fit de lui un révolté. Il n'a jamais tenu rancune à la société d'avoir eu faim; et si plus tard il lui a répété parfois le mot du saint Livre : « Les petits ont demandé du pain et personne n'était là pour leur en donner, » c'est, vous venez de l'entendre, du pain de vie et de vérité qu'il lui a reproché d'avoir laissé pâtir son enfance.

Grâce à ces heures de travail supplémentaire, le jeune clerc avait des livres. Grâce à son courage, il était gai. Un jour qu'il se trouvait en avance de fonds, il s'offrit le luxe d'un domestique nègre! Il lui promit deux francs par mois, à la charge de s'appeler *Vendredi* en souvenir de *Robinson,* de cirer les souliers et de fournir le cirage. Le nègre accepta, très fier! Mais au bout d'un trimestre il disparut, sans avoir touché un centime de ses appointements.

Cette discrétion toucha grandement son maître, en le soulageant d'un gros souci pécuniaire. Mais elle lui laissa des remords; et plus tard, un jour que Veuillot souscrivait à une œuvre africaine, il dit à son frère en souriant : Je paye *Vendredi!*

Gai, vaillant, spirituel, laissant éclater la sève montante de la jeunesse en boutades charmantes, en fantaisies vécues ou écrites, en vers exécrables, horriblement corrects d'ailleurs.

> L'âme de votre Adèle à votre âme est unie
> Sa pensée est la vôtre, et vous n'avez tous deux
> Qu'un souhait, qu'un désir : une douce harmonie
> Vous charme et vous enivre. Oh ! vous êtes heureux !

— chantant l'Adèle d'autrui en attendant de trouver la sienne, se conciliant tous les camarades de l'étude par sa verve et sa bonne humeur, méritant l'amitié de quelques-uns par la sureté et l'ardente loyauté de son caractère, le jeune clerc d'avoué croissait en âge, en sagesse et même en science. Il était arrivé à l'âge de dix-sept ans, lorsqu'une révolution se produisit dans sa situation, conséquence inattendue de celle qui venait de bouleverser l'État en juillet 1830. On lui offrit d'aller à Rouen défendre le nouveau régime politique, en qualité de journaliste conservateur.

Il partit, joyeux comme un pêcheur de sable à qui l'on offrirait d'être pêcheur d'or. Et tout de suite il se mit à défendre l'ordre établi avec l'insolence de son âge. Il eut deux duels, l'un en l'honneur de Monsieur le Maire, avec un journaliste de l'opposition, l'autre en l'honneur de l'Art, avec le mari d'une actrice qu'il avait critiquée. Car la vigilance du jeune représentant de l'ordre s'étendait à tout, et même s'exerçait volontiers sur les choses et les gens du théâtre : « Morazin a chanté faux avec ardeur; Rey avait aussi commencé par chanter faux; il a fini par ne plus chanter du tout. C'est un progrès ! » — Un autre jour il rendait

compte en ces termes d'une pièce que les Rouennais avaient sifflée :

On nous a joué quelque chose en trois actes qui s'appelle *Un Duel sous Richelieu.*

Il y a un petit trapu qui dit avec une voix de basse superbe : « Je vous aime. Damnation! » La femme répond : « Moi aussi! Infamie et malédiction! » Alors vient un grand maigre qui, apprenant tout cela, s'écrie : « Honte! opprobre! dérision! » On tire un coup de pistolet : Détonation! et le public de siffler : Ventilation!

Il devait être charmant cet adolescent, charmant et redoutable! Car déjà il révélait un talent qui était une force terrible, au service de cette autre jeune et charmante et redoutable force, le journalisme.

La presse était singulièrement recrutée alors; on y employait des enfants, vous venez de le voir. *Alors!* Mais depuis est-elle mieux recrutée? La question est délicate, et il la faudrait poser aux journalistes sérieux que nous connaissons, qui sont l'honneur de leur profession, qui respectent leur parole, n'affirment jamais que ce qu'ils savent, et qui se sont préparés par de longs travaux, une longue expérience des idées et des hommes à être les juges de leur temps. C'est à mon éminent confrère et ami M. Saint-Raymond, qu'il faudrait demander quels progrès se sont faits dans le recrutement de la presse depuis 1831. S'il y en a eu, — et il y en a eu — ils sont récents, car en 1872 Louis Veuillot lui-même n'y croyait pas.

Cette année-là, un jour d'hiver un provincial naïf, à peine au sortir du collège et à peine débarqué du chemin de fer, se présentait chez l'ancien journaliste de Rouen devenu l'un des maîtres de la littérature. « Maître, lui disait-il, j'arrive de Pontoise pour être journaliste! — Vous avez tort, mon enfant! Il valait mieux rester chez vous! — Mais j'ai déjà fait une brochure, une brochure sur le *Devoir des Catholiques à l'heure présente*, et je vous l'apporte. Vous y verrez si je suis digne de... — Remportez votre brochure au titre impertinent; je n'ai pas le temps de la lire, et rendez-en grâce à Dieu! Si je la lisais et si j'y trouvais seulement des

promesses de talent, je ne pourrais pas me tenir de vous le dire, *et je vous perdrais!* Vous vous lanceriez dans ce sabbat infernal et immonde des journaux; vous iriez, vous un gamin, régenter le gouvernement, sous prétexte que lui aussi est composé de gamins! Et le prétexte serait bon sans doute, mais le régent serait mauvais! J'ai fait ce métier, moi, ou à peu près. J'ai commencé d'écrire avant d'avoir rien à dire! A ce régime j'aurais pu devenir un idiot malfaisant, comme X. Y. Z. (il me les nomma). Si je suis néanmoins un honnête esprit, si j'ai toujours cherché à trouver la vérité plutôt qu'à embarrasser mes adversaires, si je ne suis pas resté un gavroche, quoi! c'est un miracle, un miracle, entendez-vous? Et il ne faut pas avoir besoin de miracles pour vivre! Là-dessus, mon ami, allez en paix et n'écrivez plus! Ou du moins n'écrivez qu'après avoir encore étudié, travaillé, mûri, vécu. Quand vous aurez appris tout ce que vous ignorez encore, si vous avez envie de l'enseigner à nos députés, vous repasserez! En attendant souvenez-vous que le devoir des Catholiques à l'heure présente c'est, quand ils ont vingt ans, de ne pas publier des brochures politiques! »

J'ai des raisons de croire que cette mercuriale ne resta pas sans effet; elle a privé le pays d'un médiocre publiciste! Je la recommande aux professeurs de l'école du Journalisme ouverte récemment à Paris. Qu'ils en essaient de nouveau le pouvoir et en renouvellent les effets!

Veuillot n'attendit pas jusqu'en 1872 pour juger avec cette sévérité son rôle et le milieu où il vivait. Dès Rouen une sourde inquiétude le saisit qui ne l'abandonnera que plus tard, quand il aura des motifs, inconnus de lui à ce moment, d'être en paix avec lui-même. Envoyé à Périgueux en 1833 à vingt ans, pour être « le rédacteur en chef et en seul » du *Mémorial de la Dordogne,* appelé, quatre ans après à Paris, pour y être le collaborateur de journaux plus importants, il continue son métier avec un talent grandissant et des succès plus vifs, mais avec un parfait

mépris pour les idées qu'il représente et dont il sent l'insuffisante solidité, et surtout pour les hommes qu'il sert (à deux exceptions près, le maréchal Bugeaud et Guizot qu'il ne cessa jamais de respecter). Il est révolté de la platitude, de l'hypocrisie, de la vanité des politiciens; il a la nausée de la basse cuisine politique dont il est un des marmitons.

Ah! j'ai fait une action honteuse quand j'ai vendu ma voix aux artisans des misères publiques, à ceux... qui ne se soucient pas de remédier aux tortures que leur égoïsme enfante et perpétue...

Et ailleurs :

Quel plaisir de dauber sur ce troupeau de farceurs illustres et vénérés! Croirait-on, à les voir couverts de cheveux blancs, de croix d'honneur, de lunettes d'or, de toges, d'habits brodés, fiers, bien nourris, maîtres de cette société qu'ils grugent, croirait-on que leurs calculs sont dérangés, que leur sommeil est troublé par le bruit du fouet dont ils ont eux-mêmes armé un pauvre petit diable sans nom, sans fortune, sans talent?

Ce dernier mot semble indiquer qu'il restait encore un peu de « littérature » dans ces belles indignations, d'une sincérité morale indiscutable pourtant. Si jeune qu'il fût, il ne pouvait guère douter de son talent; mais le rôle auquel il était voué, et qu'il sentait à la fois supérieur à sa compétence et inférieur à son caractère, l'humiliait jusque dans les applaudissements qu'il lui valait.

Il était malheureux et il mettait toute sa dignité à l'être. Il ne lui convenait pas de jouir platement des avantages et des plaisirs que lui valait sa jeune notoriété et que lui promettait l'avenir. Il voulait plus et mieux : il voulait d'abord s'estimer pleinement, avoir d'autres raisons d'être content de lui que des succès de vanité ou des succès d'argent. Il voulait ensuite avoir des convictions solides. Dépourvu de croyances autant que de science (il n'avait pas fait acte de chrétien depuis sa première communion) il était épris de certitude. Où allait-il la trouver? Il arrivait à l'âge où l'homme prend parti et se décide. Allait-il renoncer aux besoins douloureux qui étaient l'honneur de sa jeunesse et le signe de sa supériorité, se résigner à monnayer son

talent, et prendre rang parmi les « satisfaits ». C'est ainsi que finissent beaucoup de jeunesses qui semblèrent privilégiées, et qui, après avoir éprouvé toutes les nobles exigences et tous « les tourments sacrés », ne connaissent plus que les exigences et les tourments du pot au feu. Ou bien allait-il se tromper sur les satisfactions à donner à son esprit, et devenir la proie d'un de ces chefs d'école qui prêchaient vers cette époque un nouvel évangile social?

Ici je ne puis résister au plaisir de citer une page de cette étude de M. Jules Lemaître dont je vous ai parlé. Elle n'en est peut-être pas la plus belle; mais elle est bien jolie, et bien profonde aussi, dans son apparente nonchalance et son artificieuse légèreté :

A ce moment, si le petit journaliste... avait rencontré sur son chemin quelque théoricien en fanatisme, imposant par sa foi, ardent de langage, austère de mœurs, et sacerdotal d'allures, comme il s'en est trouvé, il n'est pas déraisonnable de supposer qu'il eût suivi cet Apôtre en lui disant : « C'est vous, la vérité et la vie! » Il y avait certes dans Veuillot de quoi fournir une carrière admirable de révolté. Comme il était courageux et travailleur, il n'eût pas manqué une barricade et il eût fait de la prison autant qu'un autre. Il eût composé de merveilleux évangiles de l'avenir, tout bouillonnants de la plus redoutable éloquence. On le citerait aujourd'hui avec les Leroux, les Proudhon, les Lamennais, et il serait le plus grand écrivain de la Révolution sociale.

Ou bien, simplement, les tourments sacrés de sa jeunesse se seraient peu à peu apaisé, et alors il eût été un honnête homme, suivant le monde, un vague libéral, résigné à un ordre social où sa place n'eût point été mauvaise. Il n'eût été enfin qu'un littérateur de premier ordre. Il eût pu donner encore plus largement carrière à son esprit d'ironie et de dérision, car il eût eu moins de choses à respecter: il eût écrit d'excellents romans satiriques et réalistes: il eût, fort aisément, mis Edmond About et quelques autres dans sa poche; il aurait été académicien, il aurait mené une vie commode. Il n'aurait eu, en fait d'ennemis, que sa portion congrue. Tout le monde saurait aujourd'hui qu'il fut un des maîtres de la langue, il commencerait à entrer dans les anthologies qu'on fait pour les lycées, et une rue de Paris porterait son nom!

(*Les Contemporains*, VIe série, p. VII et VIII.)

Heureusement, pour lui et pour nous, Veuillot ne pouvait pas être satisfait à si bon compte. Il était de ceux dont l'inquiétude ne peut finir, comme celle des Augustins, que si leur âme repose en pleine lumière et en pleine rectitude

morale. Il ne pouvait pas non plus devenir un socialiste, parce qu'il ne pouvait pas cesser d'être un « être social ». Il le resta, et même le devint de plus en plus, en devenant chrétien.

II

La crise d'âme qu'il a appelée sa conversion, et qui était commencée depuis Périgueux et peut-être depuis Rouen — depuis qu'il avait eu besoin de penser pour écrire — se termina à Rome, au milieu de sa vingt-quatrième année. Elle eut lieu à l'occasion d'un petit incident de voyage, la lecture d'un sermon de Bourdaloue sur le *Retardement de la pénitence*. Ce n'était pas le coup de foudre inattendu tombant d'un ciel sans nuages et précipitant saint Paul sur le chemin de Damas; c'était l'éclat final d'un long orage intérieur. Les résultats n'en furent pas moins soudains.

D'abord elle le réconcilia avec lui-même, et lui donna la paix. Puis, lentement, progressivement, elle l'éleva jusqu'à l'idéal moral où il tendait. Certes il n'avait jamais été un mécréant, et même au temps de ce qu'il appelle ses égarements, ses camarades de journal lui trouvaient de « fâcheuses » tendances à la religion et au rigorisme. Mais enfin il n'était un rigoriste qu'en théorie, il le fut désormais en pratique; après avoir été « un de la foule », il fut un de l'élite, il se plaça côte à côte avec les âmes les plus hautes et les plus belles de ce siècle.

Ce à quoi il arriva encore plus vite, ce fut à la satisfaction de son besoin de certitude et de lumière — j'ai dit qu'il était resté longtemps sans science comme sans croyance. Vous pensez bien cependant que la provision de science emportée de « la Mutuelle » s'était accrue de toutes ses lectures; et comme il ne lisait pas seulement Paul de Kock, mais de Maistre, Lamennais, comme il avait pu suivre les trois cours fameux de la Sorbonne, ceux de Guizot, Cousin et Villemain, son esprit avide et puissant avait dû en retirer de larges

profits. Dans tous les cas et malgré tout ce qu'il avait pu perdre à n'avoir pas d'autres maîtres que lui-même il devait être devenu au moins aussi savant, par exemple, qu'un bon élève de M. Cousin. Il l'était devenu assez pour savoir qu'il ne savait rien du « Mystère de la destinée » et du « Sens de la vie, » comme disent nos jeunes penseurs. Lui aussi s'était heurté à ce qu'il appelle « les portes d'airain qui ferment le monde invisible » et il s'était retiré tout meurtri, tout saignant du choc. Mais voici qu'il se confesse, qu'il prie, qu'il communie; et ses yeux s'ouvrent; il a cru, il voit! Entendez ce chant d'allégresse. Il se trouve dans une lettre à son frère datée de Toulon, le 18 février 1841.

Je visitai ces pays il y a trois ans, et je les parcourus ayant sur les yeux ce que l'on appelle le prisme enchanteur de la première jeunesse; mais je ne songeais point à Dieu, et que de folies dans mon esprit! que de folies dans mon cœur! Pour quelques éclairs de je ne sais quelle joie furibonde, qui bientôt me faisaient honte, combien de noirs ennuis qu'il fallait traîner toujours! Doutes sur ma destinée en ce monde et dans l'autre, doutes sur les principes les plus sacrés de la morale, mépris des hommes, mépris de moi-même, ténèbres de toutes parts. Je combattrai toute ma vie les incrédules, mais je ne leur rendrai jamais ce qu'ils m'ont fait souffrir de dix-huit à vingt-trois ans. Ma raison, sans boussole et sans point d'appui, était le jouet des moindres accidents. Je ne connaissais plus ni le vrai ni le faux; ballotté en tout sens, et ne sachant à quoi me prendre, ne trouvant de repos que dans un sommeil lâche, cherchant à dessein la nuit pour m'y plonger, le suprême effort de ma sagesse était de haïr brutalement le monde et de blasphémer contre le Ciel. A présent il me semble que je vogue à pleines voiles dans la lumière, et je m'y sens bien. Tout s'est ouvert à mon esprit. Je connais ma route, et je sais ce que je verrai quand j'aurai atteint les limites de l'horizon. Les objets ont d'autres couleurs; ce qui était morne est animé : là où je voyais le caprice du hasard, je vois un clair témoin de l'existence et la puissance de Dieu. Il y a dans la nature une voix que j'entends, je sens au fond de mon âme d'inépuisables flots d'amour. Ah! ce prisme de la jeunesse que je redoutais de voir briser, et dont je calculais avec angoisse le graduel affaiblissement : quel triste voile, quand je le compare à ce beau jour de la foi qui d'heure en heure et d'instant en instant éclaircit l'espace immense où il m'a conduit! Je vois se dissiper en vaine fumée les plus ardus problèmes de mon ancienne ignorance. Les portes d'airain, partout fermées sur moi, s'ouvrent d'elles-mêmes et disparaissent. J'ai le mot magique qui renverse les murailles du monde invisible et triomphe des monstres de l'esprit.

Ainsi, vous l'entendez il vogue en pleine lumière! Il le dit avec une sincérité que le lyrisme de l'expression ne di-

minue pas, mais où il entre un peu d'illusion sans doute. Cette grande lumière où il nage a pu lui enlever le sentiment et la douleur du mystère, mais n'a pu néanmoins éclairer, ni dissiper tous « les ardus problèmes ». Ne craignons pas de le dire, ici et ailleurs : la foi ne supprime pas le mystère; elle le confirme plutôt. Elle n'ouvre pas les *portes d'airain;* elle en constate au contraire l'existence, en même temps qu'elle nous donne la certitude qu'elles s'ouvriront un jour. C'est par delà ces portes que se trouve la solution claire de tous les problèmes; en deçà, ils restent « ardus » et mystérieux pour les savants, comme pour les ignorants, — pour les savants surtout, si j'en crois l'un d'entre eux et des plus orthodoxes dont notre Recteur nous citait naguère la parole profonde : « Connaître mieux c'est souvent comprendre moins ! »

Louis Veuillot, lui, comprend tout, dès qu'il est converti. Évidemment, il dut comprendre un peu moins, plus tard, à mesure que ses connaissances religieuses devinrent plus complètes et plus sûres; ou du moins il comprit alors que l'objet de la Foi n'est pas et ne peut pas être compréhensible. Mais comme les motifs de la Foi le sont, et qu'ils peuvent en effet être lumineux comme le soleil, sa béatitude première ne pouvait pas diminuer et ne diminua pas en effet. « Je nage dans un océan de béatitude, » écrivait-il à la même date, et il n'en est plus sorti que pour aborder à ces rivages du « monde invisible », là où le mystère se dévoile, là où l'Objet de la foi est contemplé face à face, et où le nouvel arrivant peut dire en toute vérité : *J'ai cru! je vois!*

Ce bonheur où il a vécu jusqu'à la fin de sa vie, il ne l'a jamais caché; il a cru même devoir l'étaler. Il y a des âmes qui ont la pudeur de leur bonheur; lui, en a la fierté, — quelques-uns des malheureux qui étaient moins favorisés que lui, ont dû dire qu'il en avait l'insolence. On aurait pu croire, en effet, qu'il trouvait une sorte de revanche à humilier les incrédules du spectacle de sa « béatitude »,

si par ailleurs on n'avait su qu'il cherchait surtout l'édification des croyants. Et non content de se montrer fier de sa foi, il prêchait la fierté, surtout aux jeunes hommes comme lui.

Il faudrait, écrit-il à un professeur de rhétorique, il faudrait particulièrement faire sentir à ces jeunes et ardentes têtes la beauté, la grandeur, la magnificence du rôle que le chrétien est appelé à remplir, Il faudrait leur inspirer ce fier sentiment que j'appellerais presque l'orgueil de croire en Dieu, d'être un enfant de l'Église. Cela n'empêcherait pas, je crois, d'être humble et, en tout cas, j'aimerais mieux la vanité que la honte d'être chrétien. Je ne vois pas d'inconvénients à ce que le jeune homme soit un fier à bras catholique.

Cet *orgueil*, il ne cessa jamais d'en être animé; et il voulut le dire une dernière fois dans son testament : « Dans toute ma vie je n'ai été heureux et fier que d'une chose : c'est d'avoir eu l'honneur ou du moins la volonté d'être catholique. »

*
* *

Et maintenant, voici un autre résultat de cette conversion qui, en satisfaisant ses besoins individuels, allait féconder en lui ses facultés d' « être social » : elle le rendit plus « familial », plus tendre encore et plus dévoué qu'il ne l'était déjà envers tous les siens. Ses parents furent d'abord effrayés de cette conversion, ou du moins on essaya de les effrayer. Louis était déjà toute leur fortune, en même temps que leur orgueil. On s'entretenait en famille, entre amis, de son « brillant avenir » et de certain beau mariage qu'était venu leur proposer un de ces marieurs ou une de ces marieuses de bonne volonté qui rodent autour des jeunesses nubiles, pour se charger « de leur bonheur ». L'un d'eux ou l'une d'elles, apprenant que Louis devenait chrétien, courut dire à ses parents « qu'il tombait dans la dévotion et s'y perdrait » et que, dans tous les cas, il était perdu pour eux. Informé de ces craintes, Louis leur répondait simplement : « J'ai vu avec peine qu'on vous avait donné quelques inquiétudes au sujet de mes résolutions, j'espère

que cela est passé maintenant, soyez persuadés que pour avoir un peu de religion, je n'en serai pas plus mauvais frère, ni mauvais fils. Vous en aurez un jour la preuve ». Ils l'eurent, en effet, et vite et bonne. Rien d'admirable et d'attendrissant à la fois comme de voir l'esprit de famille s'accroître en lui avec l'esprit chrétien, l'esprit de sacrifice et de dévouement devenir désormais la règle de sa vie.

D'une part, — pour sa part à lui, — il renonce aux espérances de fortune que lui permettaient ses relations et la camaraderie littéraire. Il était sous-chef de bureau au ministère de l'intérieur et il était déjà proposé pour des charges plus reluisantes et plus fructueuses. Il donna la démission de son emploi, et rompit avec les puissances distributrices des faveurs et des places, avec les relations dispensatrices de la réclame, avec tout ce qui assure des revenus, pour être plus libre de défendre sa foi nouvelle dans le journal l'*Univers*. Et notez que le journal le laissa près de deux ans sans appointements et ne le paya longtemps qu'avec la parcimonie qui est l'habitude — et l'honneur — des œuvres religieuses. Voilà pour lui; ces sacrifices il les accomplit simplement, sans phrases, dans une sorte de robuste allégresse.

Quant à son frère et à ses sœurs (dont il eut bientôt la charge, son père étant mort en 1838), voici une lettre qui montre quelle place ils tiennent dans son cœur et ses préoccupations. C'est une réponse à une proposition de mariage venue de l'un de ses amis, M. Guerrier de Dumast. Je vais la citer tout entière, et j'ose espérer que vous m'en saurez gré.

Je vous réponds franchement qu'il n'est plus temps ou qu'il n'est pas temps encore de songer à de pareilles affaires. Il y a un an, j'aurais volontiers dit *oui*. J'aurais eu tort. Mais mon cœur était tout en l'air. La jeunesse, les illusions y jetaient leur dernier feu; j'étais mal fait encore à la rigueur de la vie chrétienne; ou plutôt, n'en acceptant qu'avec contrainte les devoirs, ils me semblaient bien rigoureux. Depuis, j'ai songé, questionné, regardé; surtout j'ai soumis à la discipline ces forces irrégulières qui vagabondaient toujours, et je n'ai plus à présent que Dieu seul pour gouverner chez moi. Ayant ainsi terminé la guerre civile, j'ai jeté les yeux sur l'extérieur pour voir à quoi il convenait d'employer le bien que je venais de

conquérir. J'ai vu un frère d'une santé assez frêle et sans profession, des sœurs grandes, robustes et sans le sou : j'ai vu enfin une société dans un état tel qu'un chrétien qui est jeune, libre et qui a une lame au flanc ne peut se défendre de lui déclarer la guerre.

Alors j'ai pris mon parti. Je résignerai prochainement en faveur de mon frère, l'illustre emploi de sous-chef que j'occupe encore; mon frère aura par là un avenir tranquille, et moi je vaquerai sur l'heure à dire à mon époque des vérités qui ne souffrent pas que je sois peu ou prou l'employé du gouvernement. Si mes livres me rapportent quelque chose au delà des besoins d'une existence qui n'en a maintenant que de fort bornés, ce surplus formera la dot de mes sœurs. J'ai besoin pour cela de vingt mille francs, car je ne peux guère leur donner un honnête homme à moins de dix mille francs par tête, je n'y suis pas, mais j'y puis arriver. Et quand tout cela sera fait, mon cher ami, nous nous occuperons de moi si j'en vaux encore la peine. J'en doute. Je n'aurai point d'état, point d'économies, du moins de ces économies qui se pèsent à la balance des juifs et des sages. Mais j'aurai mes devoirs accomplis, la manne de chaque jour, l'eau du torrent et quelques années de moins à passer sur la terre : on peut se contenter de cela. Ne dites pas que je raisonne comme un fou. Toute la sagesse du monde ne peut faire que je n'aie mon frère à caser et vingt mille francs à trouver pour mes sœurs. Toute la sagesse du monde ne peut faire que je n'aie à rompre avec le monde pour combattre sans relâche sous la bannière de Dieu.

Je prévois des dégoûts, des lassitudes, des tristesses; je les prévois et je dirais presque j'y compte. L'humanité est si misérable qu'elle n'est point contente même dans le sacrifice et notre prière la plus fréquente est toujours que le calice soit détourné. Mais j'ai assez vécu pour savoir que les joies de l'égoïsme sont moindres encore, et je suis assez chrétien pour désirer en tous cas de ne les connaître plus. Puis-je m'établir dans mon enclos, laissant mon frère et mes sœurs plus, faibles que moi, se tirer d'affaire comme ils pourront? Puis-je borner mes actes de foi à dire mes grâces après deux bons repas que je ferai chaque jour? Non, mon cher ami; Dieu m'a donné des enfants, je ne les abandonnerai pas; Dieu m'a donné un glaive, je ne le laisserai pas rouiller. Et advienne de moi que pourra! C'est la chose dont je n'ai pas à m'occuper, Dieu m'ayant donné d'autres soins, celui-là le regarde.

Je ne sais si vous êtes de mon sentiment; mais il me semble que pour écrire une pareille lettre, si simple et si haute, si hardiment héroïque, il fallait être plus et mieux qu'un grand écrivain! Et l'auteur n'avait encore que vingt-huit ans! quel soldat il promettait d'être, et armé de quel glaive étincelant!

Veuillot donc travailla quelques années pour payer la pension de ses sœurs au couvent des Oiseaux et leur amasser leur petite dot. Il en maria une; après quoi il consentit à se marier lui-même.

*
* *

L'âme ardente et généreuse dont vous venez de voir le désintéressement hautain, n'était pas exposée à poursuivre une bonne affaire dans le mariage. Mais elle était exposée à une autre tentation, dont elle nous a fait elle-même la confidence, dans un chapitre de *Çà et Là,* certifié conforme à la réalité historique (sauf quelques détails négligeables), par M. Eugène Veuillot; elle pouvait y poursuivre la réalisation d'un idéal romanesque.

C'est l'honneur de la jeunesse et son péril, d'être hantée par l'idéal; c'est le péril particulier des jeunes gens qui sont par leur situation sociale étrangers au monde réel, mais familiers par leurs études avec le monde charmant de la poésie et du rêve, de donner à leur idéal une figure poétique et livresque. Ce péril s'aggrave encore si eux-mêmes sont un peu poètes, trop peu pour écrire un poème, assez pour le vivre. Un latiniste du dix-septième siècle écrivait à un de ses amis, qui avait fait beaucoup de vers peu poétiques, et qui venait d'épouser une de ces femmes, qu'on épouse dans les livres plus que dans la réalité : « *Has nuptias vocare possis poeticas!* » « Ce mariage est ton meilleur poème ». Combien de jeunes poètes, d'ailleurs inconnus, qui n'en ont jamais fait d'autre!

Veuillot, qui a écrit beaucoup de vers, mais qui n'a jamais pu y dépenser toutes les réserves de poésie amassées dans son âme, était parfaitement capable en revanche d'un poème de ce genre :

« J'aurais à Lélia parlé de mariage! »

— nous dit-il dans sa confession romantique. Et comme si cet aveu ne l'humiliait pas assez, il l'a renouvelé et amplifié.

J'espérais que je serais aidé à me marier par quelque belle passion allumée aux yeux de quelque grande brune qui serait une espèce de muse... Croiriez-vous que je me prends, depuis ce matin, à regretter de

manquer une folie sans remède et que je me désole d'être exposé à me marier raisonnablement?... Je me suis moqué des romans et toute ma vie, j'ai eu la tête pleine de romans! Tel que vous me voyez, j'adore cent princesses invisibles qui me disent les plus belles choses du monde, — créatures éthérées, elles s'accoudent la nuit à la fenêtre d'un vieux château pour regarder les étoiles... Elles errent le matin en robe blanche sous les arbres de la forêt... Elles chantent aux accords de la harpe; elles parlent comme les livres les plus stupides que j'ai lus... — Mon cher ami, interrompt son interlocuteur : est-ce vous qui parlez ainsi? — Je ne puis l'assurer. Non, ce n'est pas tout à fait moi, mais c'est un peu moi. C'est un moi qui s'obstine à des rêves absurdes, quoi que puisse faire un autre moi qui ne voudrait suivre que la raison. Parbleu! j'en ai vu douze de ces pecques qui posent pour les romans illustrés! — Que je meure si jamais, les voyant, j'ai eu la moindre envie de m'aventurer par là! Mais, présentement, qu'il faut renoncer pour tant de bon à tout ce qui leur ressemble, je ne sais quoi d'imbécile en moi me porte à leurs pieds...

Il n'y alla pas. Par quelle douce, simple et gracieuse réalité il put remplacer ces chimères, c'est ce que vous pouvez voir dans *Çà et Là;* vous y trouverez des détails qui pourront étonner les ennemis de la littérature personnelle, mais que M. Lemaître trouve délicieux et à propos desquels précisément il parle de « merveille des merveilles ». Je viens de vous citer une page de ce « merveilleux » chapitre; en voici encore quelques lignes celles qui furent écrites après le triomphe définitif du bon sens et de la raison sur l'imagination.

Mon cœur contient une source de tendresse que je ne me connaissais pas et que je sens inépuisable. Il me semble qu'elle s'épanche en ordre et en paix, comme une eau profonde qui ne sera jamais troublée, jamais inutile, qui ne cessera pas de féconder la terre et de refléter le ciel.

*
* *

Arrêtons-nous sur ces derniers mots, qui mettent à jour « ces sources vives de tendresse » entrevues par Sainte-Beuve au plus profond de cette âme.

Et ne les oubliez pas, Mesdames et Messieurs, quand maintenant vous lirez l'œuvre de Louis Veuillot. Cette œuvre ne s'explique et ne se comprend bien que si on la regarde à travers l'âme dont elle est sortie et dont elle est l'image.

On lui a reproché ses violences de polémique; cette « eau profonde » qui durant près d'un demi-siècle, s'est épanchée

sur sa famille, sur ses amis, sur les pauvres, sur les persécutés de toute nationalité, sur toutes les nobles causes en souffrance, s'est échappée souvent comme un torrent tumultueux, mais c'est qu'alors une brèche avait été ouverte à l'une de ses tendresses par l'injure ou l'injustice; et comme la source était plus profonde, son élan était plus impétueux et plus irrésistible. L'ardeur de la polémique, chez Veuillot, était faite de l'ardeur de son dévouement, la vigueur de ses haines n'était que la vigueur de son amour. Il eut les intransigeances et les violences d'un cœur passionné; disons, pour employer une des expressions les plus heureuses, dans leur tranquille audace, de M. Jules Lemaître, que « sa combativité était amoureuse ». C'est parce qu'il fut un grand cœur — (bien digne d'avoir son buste sous les voûtes du Sacré-Cœur) — qu'il put être un polémiste ardent, sans être un pamphlétaire.

Et c'est encore parce qu'il eut une grande âme qu'il fut un grand lyrique en prose, en donnant ici au mot *lyrique* le sens restreint et d'ailleurs contestable qu'on lui donne souvent, le sens de *personnel*. Veuillot a pu prendre souvent son *Moi* pour matière de ses écrits, son *Moi* le plus intime, dans les détails les plus secrets de sa vie intérieure et de son commerce avec Dieu, sans que ce *Moi* soit jamais « *haïssable* ». Pourquoi? parce que ses confidences et confessions sont en quelque sorte impersonnelles. Elles le sont par leur fin laquelle n'est pas, comme chez tant d'autres, la glorification de sa personne, mais est toujours et d'abord la glorification de son Dieu « qui avait fait en lui de grandes choses », — et ensuite l'utilité des lecteurs, en qui pourraient s'opérer, s'ils s'y prêtaient, les mêmes merveilles. De sorte que, en nous parlant de lui, il veut servir non son *Moi* mais sa Foi. C'est presque la personnalité de saint Paul, se proposant lui-même en exemple aux fidèles; Pascal en eût été ravi parce que au lieu d'y rencontrer un auteur et même un homme, il y eût trouvé un Apôtre!

Quant aux artistes, gens de lettres, gens d'écoles, esthètes, qui n'en seraient pas ravis, sous prétexte qu'ils n'aiment pas « les auteurs édifiants », je leur ferai observer d'abord qu'ils applaudissent de nos jours des Apôtres de lettres, aussi prédicateurs que Veuillot, mais moins bons prosateurs, et d'une doctrine moins sûre. Ensuite je leur contesterai le droit, auquel ils ne veulent pas renoncer, d'admirer ce qu'ils appellent la virtuosité artistique de Veuillot, tout en négligeant ce à quoi il a voulu la faire servir. Pour admirer il faut d'abord comprendre, et c'est se condamner à ne pas comprendre que de séparer l'homme de l'artiste, quand cet homme a voulu mettre toute son âme dans son art. Il faut prendre Veuillot tel qu'il est et a voulu être. Il est un « auteur édifiant »; n'essayez pas de le « laïciser, » comme me le disait spirituellement un jeune esthète. Ici, comme ailleurs, toute tentative de laïcisation serait d'abord une preuve d'inintelligence.

Voilà, Mesdames et Messieurs, l'un des profits que vous pouvez retirer de la lecture de ce premier volume de la *Vie* de Louis Veuillot.

A cet avantage, d'ordre purement critique, il s'en ajoute un autre d'ordre supérieur. Il est particulièrement opportun, à l'heure où certains esprits et non des moindres (Tolstoï et ses disciples) renouvellent le paradoxe de J.-J. Rousseau sur le caractère anti-social de l'art, de pénétrer dans l'âme d'un grand artiste qui a possédé tant de vertus sociales et n'a jamais travaillé qu'à les augmenter dans le monde. Sans doute quelques-uns des artistes ses contemporains raillèrent les vertus sociales, les appelant « des ver- « tus d'épitaphe » — et beaucoup d'autres avant, avec, après eux, ont pris soin d'épargner à leur statuaire la peine de graver sur leur tombe : « Il fut bon fils, bon père, bon époux. » Mais s'ils furent nombreux dans ce qu'ils appellent « la Cité des Arts » ils ne la représentent pas à eux seuls tout entière. — Elle a toujours compté quelques justes, — parmi lesquels Veuillot occupe une place de premier rang.

Bon fils, bon frère, bon époux, bon père, ami dévoué et tendre (je n'ai pas pu vous parler de l'ami qu'il sut être, et de son amour de l'amitié, qui lui inspirait un jour ce cri : « Bénissons Dieu de nous avoir donné des cœurs faits pour l'amitié) » — il fut un « être social » éminent. Et comme il fut aussi éminent comme artiste, il serait difficile de compter le nombre de bons fils, de bons frères, de bons époux qui lui doivent une partie de leurs vertus! Combien qui pourraient lui adresser le remerciement de Musset (un artiste qui, lui, se dispensa des vertus d'épitaphe) à un poète qui avait su rester un honnête homme ou du moins inspirer l'amour de l'honnêteté.

« Ton livre est ferme et franc, brave homme, il fait aimer! »

Ce vers, modifié, si l'on veut, par le changement de *brave homme* en *grand homme* (et encore je n'en vois pas la nécessité) peut être appliqué à n'importe quel livre de Louis Veuillot. Il n'y en a pas un qui ne fasse aimer le Devoir social, lequel comprend tous les devoirs, — pas un qui n'augmente en nous la force d'action, pas un qui ne mérite à l'auteur ce titre de « professeur d'energie, » dont on est un peu prodigue aujourd'hui. Son œuvre est à la fois belle et bienfaisante; elle donne le plaisir esthétique dans ce qu'il a de plus vif; elle donne aussi le courage de la vie saine et droite. Elle est à la fois une source de joie et une source de vie telle « une eau profonde qui féconde la terre et reflète le ciel ».

Ch. Arnaud.

Toulouse.

DISCOURS

DE NN. SS. LES ÉVÊQUES D'AGEN ET DE CAHORS

Nous sommes très honorés d'insérer dans le *Bulletin* le discours prononcé par Monseigneur l'Évêque d'Agen, le 24 novembre, dans son Grand Séminaire, à l'occasion de la remise des diplômes aux bacheliers en théologie, et le discours prononcé le 27 novembre, par Monseigneur l'Évêque de Cahors, dans son Grand Séminaire, pour la même circonstance. Mgr le Recteur assistait à chacune de ces cérémonies.

Monseigneur l'Évêque d'Agen s'est exprimé en ces termes :

Mes chers enfants,

« Au seuil de la cérémonie, d'aspect nouveau pour nous, qui nous rassemble ici sous le regard de Dieu, je ne puis me dispenser de vous en dire, en quelques rapides paroles, le sens supérieur, et de vous en rappeler d'un mot les féconds enseignements.

Nous faisons ce soir la fête de la justification, de la glorification du travail : ce travail du Séminaire entre tous sacré, puisqu'il entre, avec la piété, comme élément nécessaire de votre formation sacerdotale.

Assurément, mes chers enfants, ce beau et saint travail porte déjà avec lui sa récompense : il donne de divines jouissances à l'esprit, des vols à la pensée, du bonheur à toute l'âme ; il commence à soulever un coin du voile derrière lequel se cachent encore les beautés de Dieu, et qui ne tombera définitivement que devant les clartés de la vision éternelle ; mais enfin, pourtant, c'est un travail, et, partant, dans l'ordre présent de la déchéance humaine, un sacrifice.

Certes, sur ces nobles épines, Dieu épanouit déjà bien des roses, et personne n'est plus heureux, n'est-ce pas, de cette intime félicité que rien ne peut atteindre, que le séminariste qui travaille et qui prie ?

L'Église fait comme Dieu, mes chers enfants, car elle est mère. Elle trouve dans le trésor de ses tendresses des excitants délicats aux saints labeurs qui forment ses prêtres ; elle a des encouragements, des rémunérations, des distinctions qui nous grandissent, nous rendent saintement fiers, et qu'elle nous donne pour qu'en revanche elle puisse être fière de nous.

Voilà, mes chers enfants, le grand côté de ces grades académiques que la sainte Église, par Monseigneur le Recteur et par votre Évêque, vous décerne solennellement ce soir, au pied de l'autel, en vue du tabernacle, comme pour attester que vous communiez avec autant d'amour à la vérité du Christ, qu'à sa chair et à son sang.

Je vous remercie profondément, Monseigneur le Recteur, d'avoir bien voulu nous faire participer à ces récompenses authentiques que notre cher Institut Catholique de Toulouse a mission, au nom du Souverain Pontife

et de l'épiscopat, de distribuer aux jeunes gens de notre région du Sud-Ouest; en mon nom, au nom des maîtres vénérés de cette maison, je vous prie d'agréer notre plus religieuse gratitude.

Vous avez su donner au problème la plus heureuse solution : ce sont les examens de scolarité, ceux qui entrent, si je puis ainsi dire, dans la trame ordinaire de la vie studieuse de nos enfants, et, conséquemment, ce sont les humbles et persévérants travaux de chaque jour, préparant les examens réguliers, qui donnent droit à la couronne : tout comme dans l'ordre de la grâce et de la vertu, ce sont les modestes obligations de chaque jour bien remplies qui ébauchent invisiblement, sur le front du séminariste, la royale couronne de la sainteté du prêtre.

Comprenez-le donc bien, mes chers enfants, quel sage et harmonieux encouragement donné à votre application et à votre générosité! J'en suis sûr, aussi nombreux que possible, vous voudrez mériter cette couronne du savoir, qui suppose, dans les efforts faits pour l'atteindre, l'amour du devoir, l'aspiration vers la lumière, le besoin de mieux connaître Dieu pour le mieux aimer!

Et vous, mes chers enfants, vous qui avez déjà mérité la récompense, soyez-en félicités : soyez pour vos frères l'apologie vivante de l'étude et du travail! Que cet honneur, tout en s'alliant sur vos fronts à la couronne de l'humilité, vous excite à monter plus haut encore, non par ostentation, non pour seulement briller, mais pour éclairer, échauffer, vivifier!

Je tiens à vous distinguer entre tous, cher Monsieur le curé de Naresse. Dans votre modeste presbytère de campagne, vous trouvez le temps de progresser toujours davantage dans les sciences sacerdotales : tout en sanctifiant les âmes qui vous sont confiées, vous ne cessez d'élever et d'agrandir la vôtre dans la contemplation de ces grands horizons théologiques, où resplendit l'idéal des merveilles que le ministère du plus humble des pasteurs opère journellement sur les âmes rachetées. Vous donnez là un bel exemple, cher Monsieur le curé, soyez-en remercié : la palme du doctorat, conquise par vous, est un honneur fait à l'Église d'Agen.

Que Dieu, mes chers Enfants, bénisse votre volonté et vos efforts! Que notre saint Phébade, le grand théologien des temps antiques, le Docteur du Verbe, vous fasse, à son image et à sa ressemblance, *hic erat edoctus viam Domini*, les savants de cette science de Dieu, qui éclaire toutes les autres, et qui, dans le prêtre, doit être la sœur de la sainteté!

*
* *

Monseigneur l'Évêque de Cahors s'est exprimé en ces termes :

Monseigneur le Recteur,
Messieurs,
Mes amis,

Il y a 150 ans bientôt qu'on n'a vu dans Cahors de cérémonie semblable à celle-ci : une remise solennelle de diplômes aux gradués de théologie. C'est en 1751, en effet, que l'Université de Cahors a été supprimée par le chancelier de Lamoignon et réunie à celle de Toulouse. Elle avait duré quatre siècles et plus. Elle avait jeté un très vif éclat et on la comptait parmi les premières de France. A une époque, les étudiants en droit dépassaient à eux seuls le chiffre de 1200; la population scolaire faisait vivre une partie des habitants.

Quand Jean XXII avait créé, dans sa ville natale, ce *Generale Studium*, il y avait établi les quatre facultés de théologie, de droit, de médecine et des arts. La première comptait six chaires, occupées, lors de la suppression, par six ordres religieux ayant des couvents dans la ville : les Jacobins, les Cordeliers, les Augustins, les Grands Carmes, les Jésuites, et les Pères de la Merci. Jean XXII avait voulu que cette Université jouit des privilèges accordés à toutes les autres. Notamment, il avait dispensé de la résidence les clercs qui, possédant des bénéfices, voudraient fréquenter les cours. Pendant dix ans, ils étaient autorisés à percevoir leurs revenus, pourvu qu'ils assurassent le service dans leurs paroisses par des vicaires à portions congrues. Aussi bien les maîtres de Cahors avaient la faculté d'enseigner, sans autre examen, dans toutes les Universités de France, celle de Paris exceptée.

La ville était, à cette époque, resserrée entre les fossés et le Lot; pendant de longues années, l'Université ne put trouver une maison digne d'elle et les bâtiments qui lui furent plus tard octroyés, dans la rue qui porte son nom et mène à Saint-Urcisse, ne purent jamais s'appeler un palais. Ses cours se tenaient dans les couvents ou dans les trois collèges, Pélégri, de Rodez et Saint-Michel.

Les réunions plus importantes, les soutenances de thèses, la proclamation des lauréats, avaient lieu dans la cathédrale, au milieu de laquelle on élevait une estrade, recouverte d'un magnifique tapis que les consuls avaient commandé tout exprès aux manufactures d'Arras.

Le Pape ayant nommé chancelier de l'Université l'écolâtre de Cahors, c'est-à-dire le chanoine qui était à la tête de l'enseignement dans la cité, *Caput scolae*, le *Capiscol*, c'était lui qui devait remettre les diplômes aux jeunes gens qui les avaient obtenus. Tous ces détails avaient été réglés par le Souverain Pontife. « Les bacheliers seront reçus, sur la présentation du docteur devant lequel ils ont étudié. Celui-ci devra attester sans serment, mais de bonne foi, que le candidat a la *suffisance* requise pour l'honneur du baccalauréat, *affirmet se credere praesentatum fore sufficientem ad baccalaureatus honorem*; après quoi, le chancelier lui remettra gratuitement un certificat de présentation et d'admission, muni de son sceau. »

J'ai rappelé ces détails, Messieurs, pour montrer comment le présent se rattache au passé. Sans doute, l'Université n'est plus à Cahors; mais l'Église catholique, toujours semblable à elle-même, veut que aujourd'hui encore son enseignement soit largement départi à ceux qui doivent instruire les fidèles. Elle entretient parmi ceux qui ont la charge de répandre la vérité, le désir de la posséder plus complète; elle encourage et bénit les laborieux qui mettent cette vérité mieux en lumière et la font rayonner plus loin; elle est toujours sans doute *Ecclesia docens*, mais aussi, comme vous le rappeliez un jour, Monseigneur le Recteur, *Ecclesia discens*. Et vous avez bien voulu, d'accord avec le Souverain Pontife, regarder nos séminaristes comme les élèves de votre Institut, quoique retenus loin de vous, et accepter nos aspirants aux grades théologiques sur la déclaration sincère de leurs maîtres; en ce point, le règlement de Jean XXII revit tout entier.

Je suis persuadé, Monseigneur et Messieurs, que la mesure inaugurée aujourd'hui portera les fruits les meilleurs. Elle excitera parmi nos élèves une louable émulation, elle aiguillonnera les esprits pour des études plus hautes, et provoquera chez un certain nombre le désir de conquérir les

grades supérieurs. Peut-être n'est-il pas impossible à nos élèves, en prenant conseil de leurs maîtres et de vos docteurs, de continuer leurs études dans la situation du ministère où la Providence les placera; ce serait un double travail sans doute, mais aussi un double mérite, j'ai presque dit : une double gloire.

A ceux qui, dans cette enceinte ou au dehors, s'adonnent à la théologie, je me fais un devoir de rappeler les conseils que leur donnait Notre Saint Père le Pape, dans sa lettre, adressée au clergé de France, le 8 septembre dernier. Le moyen le plus efficace de lui témoigner notre reconnaissance, c'est de revoir souvent ses recommandations pour les pratiquer plus sûrement.

« La théologie, vous disait-il, s'alimente aux sources toujours jaillissantes qui sont les Écritures, les décisions des papes et les décrets des conciles. Mais ce n'est pas tout. « Elle scrute le fond intime des vérités, elle en montre les rapports avec la raison humaine et s'éclaire des lumières de la vraie philosophie. » Voilà, Messieurs, un magnifique programme en deux points. Et saint Anselme a déclaré que le second travail était aussi nécessaire que le premier. « *Sicut enim ordo exigit ut profunda Christianae fidei prius credamus quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere*[1]. »

Permettez-moi, Messieurs les Professeurs, de citer, dans cette enceinte, les paroles de mon maître de théologie, M. Thomas, de Verdun, savant annotateur de ce Père Petau, que Léon XIII, au cours de sa lettre, compte parmi nos gloires théologiques. « Dogmatibus expositis, et Verbo Dei scripto vel tradito comprobatis, theologus speculativæ eorum dilucidationi operam impendat: tum ad invicem singula conferendo, ut intimos eorum nexus mutuamque convenientiam introspiciat, tum ea cum rationis humanae principiis et scientiarum naturalium effatis componendo, ut veritates fidei persuasibiliores infidelibus efficiantur[2]. »

Voilà bien la « méthode traditionnelle » que nous recommande le Souverain Pontife. Quelques penseurs avaient cru récemment que la méthode inverse répondrait mieux aux dispositions des esprits de notre temps. Ils conseillaient de partir de l'âme, de son existence, de ses aspirations pour aller à la rencontre de la vérité révélée. Dans la pratique de la conversion, il se peut que des incroyants soient ramenés à Dieu par ce chemin; la grâce a mille formes diverses, *multiformis gratia Dei*. Mais on ne saurait établir, pour la généralité des hommes, un système de démonstration purement subjectif. Il est toujours facile, d'ailleurs, une fois les vérités prouvées, de montrer la pleine satisfaction qu'elles donnent aux besoins de la conscience, et leurs harmonies avec les lois de la pensée.

C'est bien dans ce système qu'est conçu le livre que le Souverain Pontife recommande, au paragraphe suivant, et qu'il voudrait voir « entre les mains » de tous les séminaristes, à savoir le catéchisme du concile de Trente. L'encyclique l'appelle à bon droit « un précieux abrégé de toute la théologie dogmatique et morale » et ajoute : « que le prêtre qui le possèderait serait capable de prêcher, de diriger les âmes et de réfuter les incrédules parfaitement. »

Nous nous demandons, Messieurs, si ce livre qu'on trouve dans les

1. *Cur Deus homo*, I. III.
2. Petavi. *De theologicis dogmatibus*, Praef., III.

vieilles bibliothèques presbytérales, est aujourd'hui recherché comme il le mérite; si on peut l'acheter facilement dans les procures de nos maisons. L'édition qui nous appartient remonte à 1819; et elle porte comme recommandation : *editio nitidissima ad usum seminariorum.* Pour vous rendre ce livre plus cher encore, je vous dirai que la province ecclésiastique de Bourges, dont nous dépendions jadis, a été une des premières à l'accepter, et à imposer la lecture d'un de ses chapitres au prône, chaque dimanche; c'était au concile de 1584. La plupart des évêques de France en ont donné, à cette époque, une traduction soignée, pour servir à ces lectures dominicales; et un index très savamment préparé reporte aux pages du catéchisme où l'on trouvera les développements accommodés à chaque évangile. C'est un des livres, Messieurs, comme l'*Écriture sainte* et l'*Imitation* dont il faut lire tous les jours quelques pages.

Je n'ai pas besoin de vous rappeler, mes amis, qu'avec cette *suffisance* dont parlait Jean XXII, l'Église veut trouver en vous une sincère piété : *Pietas cum sufficientia.* Inutile de le faire ici, car je ne vous adresse jamais la parole, sans que cette recommandation revienne sur mes lèvres. Il ne me semble pas nécessaire non plus de mettre en garde nos lauréats contre la petite tentation de vanité qui s'appelle également en français *la suffisance*, et qui est une marque de petitesse d'esprit. Espérons d'ailleurs que nous aurons bientôt assez de diplômes pour que les lauréats ne soient plus l'exception, mais la règle.

Veuillez, Messieurs les Bacheliers, recevoir mes félicitations bien méritées; daignez, Monseigneur et Messieurs les Directeurs du séminaire, agréer nos remercîments bien sincères!

RAPPORT

SUR LES TRAVAUX DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE 1898-1899

Par M. l'abbé Maisonneuve

Monseigneur le Recteur,
Messieurs,

La tâche d'un rapporteur est ingrate : il doit fixer les traits essentiels, mais abstraits de leçons qui furent animées par l'intense activité de la vie. Si elles ne vous apparaissent que décolorées et refroidies, ceux qui les professèrent auront le droit et ceux qui les entendirent le regret de ne point les reconnaître : mon excuse est le devoir et l'intention d'obéir. Si j'avais pu joindre à l'indication des sujets traités les appréciations favorables dont ils furent l'objet et qui, d'elles-mêmes, se pressant sous ma plume, exigèrent un effort pénible pour les éloigner, avec le plaisir de rendre justice à mes collègues, j'aurais introduit en ce compte rendu, quelque variété, je l'aurais embelli d'un attrait en faisant revivre à côté des cours la physionomie des professeurs. Mais il y aurait de ma part quelque impertinence à distribuer des éloges qu'aussi bien tous ceux qui les connaissent ont décernés à leur zèle et à leur savoir, à leur autorité et à leur talent. Je me permettrai une seule exception à la règle sévère que j'ai dû m'imposer, exception douloureusement justifiée par la mort de celui qui en est l'objet.

Le corps professoral de la Faculté de théologie a profondément ressenti la perte du R. P. Desjardins, auquel était confiée, depuis vingt ans, la chaire de droit canonique. D'autres ont eu des louanges pour le religieux à l'âme droite, à l'abnégation généreuse, à la bonté expansive et souriante, pour le directeur qui conduisait à Dieu avec prudence et charité de nombreux prêtres et fidèles, nous voulons payer ici un juste tribut d'hommage et de regrets au professeur éminent qui fut notre aimable et vénéré collègue. L'étendue de ses connaissances n'avait d'égale que leur précision; les idées générales du philosophe, les déductions rigoureuses du théologien se mêlaient pour les vivifier à ses commentaires des lois ecclésiastiques. Ce savant Jésuite interprétait le droit canonique avec une sûreté de doctrine et une largeur d'esprit, dont l'alliance rare semblait être son caractère distinctif. Doué d'une admirable mémoire, il accueillait paisiblement les questions et les difficultés, leur opposant des réponses nettes, fortes et simples. Au concile du Vatican où il avait suivi comme théologien S. E. le cardinal Desprez, dans les diverses résidences qu'il occupa, dans les revues où il écrivit, il marqua sa place au premier rang.

Ses qualités et ses vertus découlaient d'un principe unique : sa foi, une foi inébranlable et vive, dont il a sans doute reçu déjà la récompense et qui nous laisse un bienfaisant souvenir.

Toutes les sciences religieuses se rapportent à la dogmatique : elles la préparent, l'éclairent, la développent, l'appliquent, la confirment. C'est, par excellence, la chaire essentielle d'une Faculté de théologie. Le R. P. Guillermin avait pris, cette année, pour sujets les sacrements en général, le Baptême, la Confirmation et l'Eucharistie. Il semble, au premier abord, que ces traités soient depuis longtemps établis, en leurs grandes lignes, même en leurs principaux détails, et fixés par des décisions conciliaires. Examinés plus attentivement, ils offrent de nombreuses questions intéressantes ou importantes; telles, par exemple, l'existence, le nombre et la nature des sacrements de l'ancienne Loi, la manière dont ils disposaient l'humanité aux signes efficaces de la Loi nouvelle qui les ont dépassés et abolis. Ceux-ci produisent la grâce par eux-mêmes, mais à quel point de vue peut-on les nommer des causes? Car il y a des causes morales et des causes physiques: les unes et les autres revêtent des formes variées et s'élèvent à divers degrés d'excellence : d'où plusieurs systèmes qu'il faut analyser et apprécier avant de choisir. Quelle que soit l'hypothèse préférée, Jésus est le seul auteur des sacrements; cela implique-t-il pour l'Église l'impossibilité d'intervenir dans une certaine mesure pour la détermination de la matière et de la forme qui les constitue? Ne possèdent-ils pas, comme les êtres vivants, tout en demeurant identiques, immuables dans leur espèce une sorte de *plasticité* et une certaine faculté d'adaptation?

Le Baptême est indispensable au salut: Dieu veut que le salut soit possible à tous les hommes : deux affirmations également certaines qu'il faut concilier. Le chancelier Gerson, le cardinal Cajetan, Molina, les théologiens de Wurzbourg s'évertuent à résoudre le problème. Il fallait rapprocher leurs solutions et les éprouver, en les comparant à la doctrine de l'Église, telle que l'a formulée le concile de Trente. — On pense bien que l'Eucharistie laissera subsister devant la raison humaine des mystères insondables : mais une obscurité n'est pas une contradiction. C'est la tâche du théologien de dégager le dogme des faussetés et des confusions qui l'altèrent; c'est son devoir de définir rigoureusement les notions si complexes de substance, d'accident, de quantité, et de sauvegarder la présence réelle tout en accordant aux sciences physiques ce qu'elles peuvent légitimement exiger. Ne vous étonnez pas, Messieurs, qu'on insiste sur les questions spéciales et controversées. C'est ainsi que progresse une science et, sans négliger la démonstration des dogmes, dans une école supérieure de théologie, on doit s'attacher à l'examen approfondi des systèmes par lesquels des hommes de génie s'efforcent d'éclaircir les obscurités qui les enveloppent. Il va sans dire que saint Thomas est le guide et le maître : la *Somme théologique* demeure le texte admirable, respectueusement et librement interprété.

Par des dissertations écrites, des argumentations et des discussions, nos étudiants ont été successivement appelés à fournir des preuves de leur travail personnel.

Nous avions eu le regret et l'honneur de perdre le R. P. Boussac réclamé pour le haut enseignement du Collège Romain. Avant qu'il ne fût officiellement et très dignement remplacé, les fils de saint Dominique ont donné asile, en leur couvent, à nos élèves, et le R. P. Paban a bien voulu

les admettre à son cours de morale. Ils ont étudié, sous sa direction, les sacrements de l'extrême-onction et du mariage. — Les Pères ayant gardé, à l'égard du premier de ces sacrements, un silence relatif, l'enseignement traditionnel de l'Église devait être vengé contre les attaques de Luther et des protestants; on doit expliquer les variations de la forme et de l'administration, réfuter les opinions singulières de Basnage et de Launoy, qui rangent les diacres et en cas de nécessité les laïques eux-mêmes parmi ses ministres. Cependant si les discussions qu'il provoque sont affaires de théologiens et ne franchissent guère l'enceinte des écoles, il en est tout autrement du mariage qui passionne la société contemporaine. Il importe de montrer qu'unissant par des liens indissolubles le contrat et le sacrement, faisant de l'un la matière de l'autre, Notre-Seigneur Jésus-Christ a transformé le Mariage en source de noblesse et de pureté. Pourquoi ce contrat, expression d'un mutuel amour et base de la famille, exige la lumière et la liberté; à quel degré il est vicié ou détruit par l'ignorance et la crainte; à quel point il importe que l'Église en règle les conditions et les droits; comment elle le déclare indissoluble et saint... il est indispensable de s'en convaincre en présence des corruptions et des ruines qu'engendre la funeste loi du divorce. Mais bien qu'il ne puisse être rompu que par la mort, deux exceptions furent prévues par Celui qui institua le mariage; en certaines circonstances, le lien peut être dénoué par la profession religieuse, car les droits de l'homme doivent céder à l'appel de Dieu, et un chrétien peut se séparer de l'infidèle — de celui qui n'a point reçu le baptême — si l'union contractée est un obstacle au salut. Si l'on veut bien songer que le nombre des infidèles dépasse hélas! un million, on se convaincra que la discussion n'est point purement théorique et qu'en pays de conquête, elle s'impose au missionnaire et devient pratique. Néanmoins, c'est surtout aux principes que s'attache ici le professeur, la casuistique n'étant qu'une application et une conséquence de la théorie.

Les principes, c'est aux « lieux théologiques » qu'on les emprunte, et avec Melchior Cano tous les théologiens placent au premier rang, parmi les sources de la Foi, l'Écriture sainte. Aussi bien, s'ils négligent ou ignorent la théologie, nos plus redoutables adversaires étudient la Bible afin d'y puiser des arguments de combat. Le R. P. Condamin les a suivis sur leur champ de bataille en examinant ce livre de l'Ecclésiaste qu'Ernest Renan nous représente comme « l'un des plus singuliers de la littérature hébraïques ». « L'auteur dit-il, c'est un sceptique, un épicurien, mais avec des nuances qui font de son livre un des plus originaux et des plus charmants qui existent dans aucune langue. » Malgré le ton de certitude sur lequel ces affirmations sont émises, il faut montrer qu'elles sont injustifiées et légères. Pourtant il est vrai qu'un examen diligent est indispensable pour apprécier les jugements que ce livre suscite et suggère. Le professeur s'est attaché à mettre en relief les idées juives sur la rétribution après la vie. Et sans doute, nous ne trouverons pas avant l'Évangile les attrayantes et sublimes visions d'avenir dont Jésus enchante nos âmes, mais l'immortalité n'en est pas moins une croyance juive.

Déjà, en étudiant les Psaumes, Le R. P. Condamin avait rencontré et réfuté les objections de certains orientalistes. Il s'attacha à grouper ces chants lyriques par ordre de matière; au préalable, pour en faciliter l'intelligence, il avait traité de la poésie hébraïque, du parallélisme qui la caractérise, de la constitution du vers, assez analogue, par l'assonnance, à

l'œuvre de nos primitifs ou de nos décadents, de la formation et de l'organisme de la strophe. Et comme la connaissance des langues sémitiques est la condition indispensable d'une exégèse approfondie et personnelle, comme les difficultés d'ordre philologique sont plus nombreuses, aussi complexes, non moins graves que les objections d'ordre historique ou philosophique, un cours d'hébreu où furent expliquées des pages choisies dans la Genèse, le Deutéronome, l'Ecclésiaste, et des leçons facultatives de syriaque ont complété le cours d'Écriture sainte.

Si nous trouvons les auteurs inspirés à l'origine du dogme, son évolution se constate, se détermine et se justifie par les travaux des Pères de l'Église. Ils sont les fondateurs de la théologie positive, les témoins de la doctrine reçue et transmise par la Tradition. Bien que rigoureusement ce titre d'honneur suppose l'antiquité, l'orthodoxie, la sainteté et une désignation authentique, une approbation de l'Église, on ne pourrait se borner, en Patrologie, à l'étude exclusive des ouvrages de ceux qui l'ont officiellement obtenu, puisqu'il faudrait alors écarter des hommes de génie, par exemple Tertullien et Origène auxquels leurs erreurs n'ont pas permis de le décerner. M. l'abbé Bareille avait choisi cette année pour sujet de cours : Minucius Félix, S. Hippolyte, les hérétiques Novat et Novatien. Africain comme Tertullien, l'auteur d'Octavius est attrayant et suave autant que son illustre compatriote fut excessif et dur. Octavius Januarius a donné son nom au dialogue dont il est le personnage chrétien ; il argumente contre le païen Cécilius Natalis. Cette œuvre douce et distinguée au style cicéronien, « véritable perle de l'apologétique », ne saurait être l'œuvre, comme on l'a prétendu, d'un hérétique. Le réquisitoire du personnage payen Natalis n'est point un plagiat du rhéteur Fronton. Ce dialogue demeure une œuvre considérable et originale. Cependant les questions qu'il fait naître ne sont pas complexes et embrouillées comme celles qui foisonnent autour du nom de saint Hippolyte. Combien ont essayé de résoudre les problèmes soulevés par sa vie et son œuvre? Ces problèmes, le professeur de Patrologie en aborda la solution. Les Philosophumena, vaste et confuse réfutation de toutes les erreurs, attribuée à Origène, Caïus, Tertullien ou Novatien, lorsqu'elle fut publiée il y a cinquante ans, et dont l'auteur, au dire de tous les critiques serait Hippolyte de Rome, les accusations doctrinales et disciplinaires contre les papes Zéphyrien et Callixte défendus par Döllinger ont retenu son attention. Les noms du prêtre Donat et du schismatique Donatien ennemi du pape Corneille, et célèbre par son rigorisme, sont inséparables du nom glorieux de saint Cyprien; les écrits que saint Jérôme attribue au dernier de ces dissidents sont précieux pour fixer plusieurs points de l'histoire des dogmes, en particulier pour nous renseigner sur la polémique du dogme de la Trinité, contre les judaïzants qui luttaient encore, et le traitement infligé à ceux que l'Église Romaine appelait les *lapsi*. A ces études, M. l'abbé Bareille a joint l'explication et le commentaire des textes patristiques choisis dans le Manuel de Gwatkin. Ses élèves lui ont remis d'intéressantes dissertations sur la *Didaché*, sur les écrits de saint Ignace et l'épître à Diognète, trois monuments des origines du christianisme.

Des Pères de l'Église aux Théologiens modernes, il y a loin; les siècles écoulés rendent plus sensible encore l'identité de l'enseignement. Mais, tandis que la patristique fut l'objet de nombreuses et savantes publications, la littérature théologique ne présente que de rares monographies. Il n'y a pas un seul ouvrage étendu qui l'envisage dans son ensemble. Les confé-

rences de M. l'abbé Couture furent une contribution à l'histoire de la Théologie. Depuis le *Catalogus scriptorum Ecclesiae* et les travaux de saint Jérôme, jusqu'au *nomenclator* du P. Hurter, les indications des sources ne manquent pas. Il est très intéressant de suivre à travers les âges les déductions de principes incontestés, les formes des types inviolables, les évolutions des germes féconds qui composent le trésor de la Révélation surnaturelle. Des trois périodes : patristique, du moyen âge et moderne, c'est dans la dernière que s'est renfermé M. l'abbé Couture. Les découvertes des grands astronomes et des grands navigateurs, l'humanisme, le réveil des théories platoniciennes, l'exhumation et l'admiration des chefs-d'œuvre antiques, la Renaissance en un mot, imprimèrent à la pensée une direction, un élan qui agirent, par influence, sur la théologie elle-même. Surtout, les décrets et les canons du concile de Trente définirent avec une précision souveraine les dogmes attaqués par l'hérésie; l'exégèse, la philologie prirent un nouvel essor dont nous profitons encore.

Après ces considérations générales, le professeur a fait connaître à ses disciples les humanistes italiens qui s'occupèrent de théologie, parmi lesquels nous relevons les noms généralement plus connus des cardinaux Polus et Sadolet. La scolastique était souvent altérée, négligée, dédaignée peut-être au delà des Alpes; il n'en était pas ainsi au delà des Pyrénées. Sous l'influence du plus grand homme d'État que l'Espagne ait vu naître, l'illustre Ximénès, une véritable renaissance des études religieuses caractérise le XVIe siècle, depuis ce modeste grammairien Antoine de Lobrija, dont la gloire dépassa les mérites, et qui repose sous les voûtes de Tolède à côté du cardinal son protecteur, jusqu'à Louis Vivès, « l'un des trois rénovateurs de la Renaissance », disaient nos aïeux, et à Melchior Cano qu'il faut placer bien au-dessus de tous ses rivaux espagnols. Malgré des préventions dont celui-ci ne sut pas se défendre, quelques défauts et plusieurs lacunes, son traité *De Locis theologicis* demeure un chef-d'œuvre : l'analyse de ce livre célèbre justifia les appréciations de M. l'abbé Couture.

Cependant le christianisme n'est pas simplement une doctrine : il ne se compose pas d'affirmations, même cohérentes et démontrées; il est surtout un fait concret, un être vivant un corps admirablement organisé dont Jésus est la tête, dont l'Esprit divin est l'âme. Il faut donc, pour le connaître, se rappeler les événements dont la série compose son existence, parmi les peuples et à travers les siècles, en découvrir la signification, en définir la portée, démêler enfin les deux éléments, naturel et surnaturel, humain et divin, qui s'unissent sans se confondre dans la société spirituelle fondée par le Fils de Dieu. Les relations de l'Église et de ce qu'on pourrait nommer l'État moderne, celui qui est postérieur à la Révolution, fut l'objet du cours d'histoire ecclésiastique. Déjà en 1798, une homélie du cardinal Chiaramonti, le futur pape Pie VII, intitulée l'*Église et la démocratie*, traçait les grandes lignes du plan que suivrait la Papauté dans ses rapports avec les nations du XIXe siècle. Mais lorsque la société française fut rétablie par le despote providentiel qui nous donna la gloire et nous ravit la liberté, l'Église dut revendiquer contre des légistes imprégnés des doctrines de ce droit romain qui confondait la religion et la politique, ses titres à exister comme société complète et indépendante; et comme ces deux caractères impliquent la souveraineté du Pape, il fallut défendre cette souveraineté contre la persécution impériale. Les négociations pour le concordat, le rétablissement du culte et de l'unité religieuse en France, le sacre de Napoléon, l'occupation de Rome, la captivité du souverain

Pontife, furent pour M. l'abbé Saltet l'occasion, en expliquant les événements, d'en montrer le sens et la liaison, de mettre en relief les idées qui les expliquent. En cette réorganisation de la France l'enseignement supérieur ecclésiastique, autrefois si florissant en notre pays mais bouleversé et renversé avec les autels, se reconstituait avec la société religieuse dont il est partie essentielle. Le supérieur de Saint-Sulpice, l'abbé Emery, envoyait *suivant l'usage* les séminaristes suivre en Sorbonne les cours de la Faculté de Théologie dont il était doyen. Est-ce une illusion de retrouver, dans un projet d'écoles pour les hautes études ecclésiastiques, qu'on se proposait d'établir au vieux monastère de Saint-Denis, le germe des Universités catholiques désirées à l'aurore du siècle et fondées à son déclin sous la direction des Évêques, par les sacrifices des catholiques qui avaient enfin lentement conquis, — après quelles luttes et par quels efforts! — une liberté qu'ils avaient tant de raisons de considérer comme une propriété désormais indiscutable et définitive.

Le professeur nous a montré, en Belgique, la formation de ce parti catholique si vaillant et si habile et toujours vainqueur lorsqu'il est uni.

En Allemagne la situation n'est pas moins intéressante, après le règne de Frédéric II. C'est l'époque désignée par les philosophes sous le nom d'*Aufklärung*, le siècle qui « cherche la lumière » : et il arrivait quelquefois, trop souvent hélas! que des membres du haut clergé catholique croyaient la voir briller, cette lumière, dans des écoles et les théories protestantes. Si l'on demande pourquoi l'anarchie des idées n'a pas amené l'anarchie des mœurs et des actes, un homme de génie, le plus grand peut-être parmi ceux dont se réclament nos *intellectuels*, va nous en donner la raison : « C'est, dit Emmanuel Kant, que le chef d'État qui a en main une armée nombreuse et bien disciplinée pour garantir la paix publique peut seul proclamer ce qu'un État libre n'oserait affirmer sans une imprudence néfaste : raisonnez tant que vous voudrez, sur tout ce que vous voudrez, mais obéissez. » On peut recommander à nos « penseurs » cette parole de leur maître préféré ; et aussi à nos politiques la vigueur avec laquelle les chrétiens d'Allemagne ont lutté pour le droit d'association.

Laisserons-nous dire que c'est un monopole des races saxonnes et que notre individualisme, égoïste, « la tare latine », comme parlent dédaigneusement leurs historiens, empêchera les catholiques de France d'obtenir ce droit sacré? Plaise à Dieu que, secouant notre inertie, notre mollesse et notre indifférence, nous soyons énergiques et courageux pour le réclamer et le conquérir.

Une société atteint sa fin par l'observation des lois. Le droit canonique est la science des lois ecclésiastiques. Elles sont contenues dans les cinq livres des décrétales réunies par saint Raymond de Pennafort. Au troisième de ces livres, le regretté père Desjardins emprunta, pour les commenter, des textes concernant les ordres religieux, qui sont dans l'Église non seulement une force et une parure, mais un organe essentiel, puisque c'est en eux que se réalise en sa beauté l'accomplissement des conseils évangéliques. Le professeur s'occupa aussi très spécialement des jugements et des crimes, objet des 2e et 5e livres; car l'Église ayant le pouvoir d'édicter les lois a le devoir, et donc le droit, de juger et de punir ceux qui les enfreignent.

Les simoniaques, les hérétiques les apostats ressortissent à ses tribunaux : elle atteint et lie leur conscience par des censures afin de les ramener à la vérité et à la vertu, parce qu'elle veut sauver et préserver ses enfants. Mais la procédure varie suivant les causes, et aussi la juridiction

et la compétence des juges; les sentences, condemnatoire, absolutoire, et déclaratoire, peuvent être solennelles ou sommaires. Le saint concile de Trente a conféré aux évêques le pouvoir de porter des sentences *ex informata conscientia,* mais seulement en certaines circonstances et avec des conditions qui laissent subsister les officialités diocésaine et métropolitaine. Enfin le recours au juge supérieur sauvegarde les droits de la défense et de l'accusé. Ce qui caractérise cette législation, c'est l'accord harmonieux entre les exigences de la Justice et les aspirations de la Bonté. On sait que les lois canoniques concernent les personnes, les jugements et les choses. Le professeur a complété ces leçons par l'examen d'un certain nombre de questions qui se rapportent aux objets du culte et aux édifices sacrés.

Car l'Église possède nécessairement des temples où s'exercent les principales fonctions de la vie religieuse. Les premières constructions chrétiennes datent de l'empereur Constantin, qui donna aux fidèles des édifices administratifs transformés en sanctuaires par la consécration épiscopale. Dans ses leçons d'archéologie chrétienne, M. Saint-Raymond avait pris cette année pour l'objet de ses études l'architecture romane. Cette épithète ne date que de 1825; elle désigne la période historique qui commence vers l'an 1000 pour faire place, au milieu du XIIe siècle, aux merveilles et aux splendeurs de l'art gothique. On ne pourrait apprécier l'art roman sans des notions préliminaires sur les basiliques. A l'origine c'étaient selon Vitruve des salles de justice; les Thermes de Caracalla, le Panthéon d'Agrippa s'y rattachent par leurs détails et les particularités de leur construction. Il est très intéressant de suivre le progrès de leur appropriation aux besoins du culte et les modifications par lesquelles elles sont devenues des églises latines ou byzantines. Elles succédèrent alors aux premiers monuments de l'art chrétien, avec des caractères particuliers et suivant des règles spéciales. C'est la voûte qui détermine les autres parties. Mais les temples présentent des différences notables suivant *l'appareil* que les architectes ont choisi pour l'assemblage des pierreset des matériaux, les dimensions et l'aspect des piliers et des colonnes, les forme des nefs, des arcs et des cintres, les toitures et les coupoles. On distingue des églises rondes et polygonales; de nombreux exemples ont aidé nos étudiants à comprendre et à appliquer ces notions; en notre ville, ils ont l'avantage de posséder une admirable leçon de choses : l'insigne basilique Saint-Sernin.

Si j'ai montré les liens naturels qui rattachent au dogme, les préceptes de la morale les textes inspirés des Écritures, les spéculations des Pères et des théologiens, les événements et les lois de l'Église et jusqu'aux pierres de nos temples; si vous avez entrevu la structure vivante des sciences théologiques, vous avez admiré la beauté de cet édifice surnaturel. Mais repose-t-il sur un fondement inébranlable, et, pour parler la langue de la philosophie moderne, possède-t-il une réalité objective? — A cette demande, l'apologétique doit répondre. On l'a essayé, en définissant et en démontrant l'action providentielle qui relie les deux ordres de la nature et de la grâce. Il fallait d'abord préciser la notion du surnaturel, et puisque la raison et la volonté ne peuvent le connaître et l'atteindre, c'est une révélation divine qui l'introduit, si je puis ainsi dire, dans le monde et dans l'humanité. Les thèses de la théologie fondamentale sur le mystère, la possibilité de la révélation, sa nécessité morale soulèvent une foule de problèmes importants que le professeur s'est efforcé de résoudre. Il a cru

développer ainsi une partie de l'apologétique irénique ou expositive; mais il a pensé que la démonstration se complète par la défense et c'est à l'apologétique négative ou militante qu'il souhaitait contribuer par une autre série de leçons qui avaient pour objet l'histoire de la philosophie religieuse depuis Emmanuel Kant. Les conséquences que Fichte, Schelling et Hégel ont déduites des prémisses posées dans la *Critique de la raison pure*, la réaction de Herder, Jacobi et Schleiermacher opposant à l'intellectualisme les émotions du sentiment et les données de la conscience religieuse, le débat porté sur le terrain historique par l'École de Tubingue, la synthèse panthéiste et matérialiste de Strauss, enfin l'intéressante et inefficace tentative de conciliation essayée par Ritschl entre ces divers systèmes, les traces qu'ils ont laissées ou mieux les ravages qu'ils ont opérés dans la théologie protestante, tel fut l'objet de ce cours. La conclusion qui s'en dégage, c'est qu'il n'existe qu'une solution au problème religieux : celle que nous présente l'Église catholique, la seule qui soit vraie parce qu'elle est divine.

L'apologétique confine donc à la philosophie, son auxiliaire indispensable, et comme le champ de la philosophie est immense et pour mieux dire illimité, c'est à défricher et à cultiver un coin de son vaste domaine que s'attacha le R. P. Montagne. *La liberté et le déterminisme*, c'est le titre du cours de l'an passé.

Aux preuves psychologiques de l'école spiritualiste, aux preuves morales de la philosophie kantienne, il faut joindre, pour les fortifier et les mettre en valeur, les preuves métaphysiques. Isoler les preuves, c'est les affaiblir et le déterminisme y trouve son compte. Il est plus à l'aise pour nier la possibilité des actes libres. En effet, disent ses adeptes, nos actes forment une chaîne où chaque anneau dépend de celui qui le précède et le soutient. Quels sont les antécédents d'un événement quelconque de notre vie? C'est la matière, la vie ou la sensibilité; de là trois formes du déterminisme scientifique qui emprunte ses éléments à la mécanique, à la biologie, à la philosophie sensualiste. Prétendez-vous fuir la nécessité en cherchant la raison de vos choix dans les objets qui sollicitent la volonté à l'action, vous vous heurtez à la fatalité des motifs qui l'inclinent et la meuvent comme un poids ou une force. C'est le déterminisme psychologique. Enfin remontez-vous jusqu'à la cause première, pour trouver en dehors et au-dessus des créatures le principe de la liberté, vous êtes forcés de reconnaître en Dieu une prescience et un concours qui la suppriment. Il fallait donc suivre l'adversaire dans les trois mondes matériel, spirituel et divin. Le professeur s'est arrêté au seuil du déterminisme théologique; le temps ne lui a pas permis de l'aborder. Mais il a envisagé successivement la liberté en présence des lois ou des faits qu'on lui oppose : conservation de l'énergie, action réflexe, tempérament, caractère, hérédité, phénomènes pathologiques, maladies de la volonté, théories criminologistes si bruyamment proclamées par l'école italienne, appétits, instincts et passions. — Plus subtiles et plus redoutables sont les apparentes antinomies que présente l'analyse de l'acte volontaire : la conscience de notre volonté n'est-elle pas illusoire? Qui nous autorise à croire que nous pourrions accomplir un acte contraire à celui que nous accomplissons, en effet? La liberté dépend de la réflexion; la réflexion de la connaissance; la connaissance de l'idée; l'idée de l'objet... rien de libre en tout cela. Le R. P. Montagne a trouvé dans l'œuvre libératrice de saint Thomas les réponses solides et profondes; il les a rapprochées et souvent

contrôlées par les théories et les systèmes des philosophes anciens et modernes. — Il nous plaît de signaler parmi les travaux accomplis sous sa direction une remarquable étude d'un de ses élèves sur la contingence des lois de la nature. C'est une analyse et une critique sérieuse et pénétrante de la thèse bien connue de M. Boutroux.

Notre opinion au sujet de la volonté est engendrée, si j'ose dire par notre théorie de la connaissance. Cette théorie c'est une fonction essentielle de l'histoire de la philosophie d'en suivre l'évolution. Dans l'œuvre d'Aristote et spécialement dans le περὶ ψυχῆς M. l'abbé Baylac a examiné les conditions de la science. Le jugement est l'expression propre de la connaissance : les vérités qu'il affirme se rapportent à des objets extérieurs ou intérieurs, mais par quoi est-il motivé? par l'évidence, dit Descartes; par la loi morale, affirme Kant. Comment est-il justifié? par l'expérience ou par les idées? A travers l'histoire de la pensée, empiriques et idéalistes se côtoient dans leur marche parallèle, s'affrontent parfois et se combattent. Il faut au préalable pour évaluer exactement leurs systèmes, définir le rôle des sens externes et du sens intime dans l'acquisition de la science; or aucun philosophe ne s'acquitta de cette tâche avec la supériorité d'Aristote. De même nul n'a plus clairement déterminé les rapports de l'intelligible et de l'intelligence de l'être et de la pensée, la genèse des principes premiers qui éclairent et dirigent. Malgré ses préférences pour le syllogisme il n'a pas refusé toute valeur à cette induction dont il fixe la valeur et la portée et qu'il réduit à une généralisation opérée par l'esprit. Cet esprit, ce νοῦς est dans sa nature indépendant des sens bien que ceux-ci lui fournissent (surtout par la vue et le toucher), la matière de ses opérations; il peut revenir et se replier sur lui-même, il atteint l'universel, dont il forme en lui l'idée par une abstraction qui est sa fonction exclusive et caractéristique. Cependant, comme on ne connaît bien une doctrine qu'en la comparant et en l'opposant aux théories adverses, en regard de la thèse aristotélicienne le professeur a mis en lumière les points distinctifs de l'Idéalisme platonicien. Sans doute, rien n'est moins semblable que la nécessité logique par laquelle le maître de la scolastique explique la science, et la nécessité ontologique sur laquelle veut la fonder celui que la Renaissance appelait le divin Platon. Tous deux cependant lui donnèrent pour objet l'universel et le nécessaire et planèrent par leur génie au-dessus des régions déshonorées du sensualisme.

Est-ce à dire qu'il faille répudier la définition classique : L'homme est un animal raisonnable? Non, certes; et on ignore l'homme si on ne connaît pas l'animal qui est en lui : sa place cosmographique et chronologique; nous devons donc explorer l'univers visible dont il fait partie, la matière qui est un des éléments de son essence et qu'il ne peut dompter qu'en empruntant à ses lois elles-mêmes le moyen de les dominer et de les réduire. Ces lois, M. le chanoine Senderens les a formulées, en des leçons qui eurent pour objet la cosmogonie et la préhistoire. Il exposa d'abord les conceptions du monde imaginées de Platon à Copernic et de Ptolémée à Herschell : l'hypothèse géocentrique a vécu et avec l'immensité de l'espace stellaire, il semble que notre intellignce elle-même se soit agrandie.

Il y a quelques années, à peine, un évêque, théologien et orateur illustre, ne pouvait souffrir la pensée qu'on fît tourner autour du soleil une planète illustrée par l'Incarnation du Verbe. Aucun de ses collègues dans l'épiscopat ne partagea son indignation. L'objection ne troubla la foi chrétienne ni de Leverrier ni du Père Secchi. Étoiles, nébuleuses, leur

distance, leur grandeur, leur constitution désormais connaissable grâce à l'analyse spectrale, autant de notions qui ont précédé l'exposé de l'hypothèse de Laplace perfectionnée par des astronomes contemporains, spécialement par M. Faye. Descendant du soleil à la terre, le professeur s'est demandé comment s'est formée la légère écorce sur laquelle nous vivons, comment se condensèrent les mers et émergèrent les continents, par quels phénomènes se transformèrent la structure et l'aspect de notre globe, quelle fut son histoire pendant ces époques d'une incalculable durée que nos géologues appellent les ères primaire, secondaire et tertiaire. Est-ce pendant cette ère tertiaire que l'homme apparut et quelles furent les traces et les signes de sa présence durant les périodes paléolithique et néolithique?.. Il suffit d'énoncer les titres des leçons pour en révéler l'intérêt. Le professeur examine en passant les prétendus ancêtres assignés à l'homme par certains « savants » plus bruyants qu'autorisés : l'anthropopithèque, le dryopithèque, le pithécanthrope... Ces candidats au titre de précurseurs de l'humanité n'ont pu réunir des suffrages assez nombreux ou assez qualifiés pour obtenir ou conserver ce privilège. Et, parce que la question de l'antiquité de l'homme, quoique distincte des théories évolutives appelle et implique leur discussion, parce que l'évolution confondue à tort avec le transformisme s'insinue en toutes les sciences morales, philosophiques, philologiques, historiques, biologiques... et jusque dans l'art et l'histoire des littératures avec l'ambition de les renouveler, il est opportun d'éprouver les bases sur lesquelles elle s'appuie. M. le chanoine Senderens, empruntant à Lamark, G. Saint-Hilaire et Darwin l'exposé de leurs systèmes, fit le départ entre les certitudes, les hypothèses et les erreurs.

Vous aurez facilement remarqué, Messieurs, que les diverses études auxquelles on se livre en cette maison ne peuvent être approfondies sans la connaissance des langues classiques, orientales et modernes. Si l'hébreu et le grec sont indispensables pour la lecture des textes originaux de l'Ancien et du Nouveau Testament, on peut affirmer, sans crainte d'être démenti, que de nombreux et considérables travaux d'exégèse, d'histoire et de philosophie ayant été publiés en allemand et en anglais, l'intelligence de ces idiomes est éminemment utile et presque nécessaire au théologien. On s'est donc préoccupé d'en assurer le bénéfice à nos étudiants. M. l'abbé de Suplicy les initie et les guide, traduisant avec eux des pages écrites dans les langues de Shakspeare et de Goethe, de Kant et d'Herbert Spencer Les ouvrages lus et expliqués étaient : pour l'allemand, la *Deutsche national Litteratur* de Brugier, et pour l'anglais : l'*English Litterature* de Stopford Brooke.

Ma tâche serait terminée si je ne devais signaler brièvement trois thèses de doctorat soutenues au mois de juin devant les Facultés canoniques.

La première (par ordre de date) avait pour titre : *le Problème apologétique*, et pour auteur M. l'abbé Mano, du diocèse d'Agen, ancien élève de l'Institut; la seconde était l'œuvre de M. l'abbé Alçuyet, du diocèse de Bayonne, un de nos étudiants de l'année dernière, et avait pour sujet : *La présence réelle dans l'Eucharistie d'après saint Augustin;* la troisième étudiait la personnalité en Dieu et dans la créature, elle était due à M. l'abbé Hourcade, du même diocèse. Ce dernier obtint la mention *præclarè*. Ces travaux de théologie apologétique, positive et scolastique ont une réelle valeur. Ils mettent en lumière la souplesse d'esprit, le sens critique, l'esprit métaphysique de ceux qui nous les ont présentés.

Vous penserez peut-être, Mesdames, que l'aridité et l'austérité de ce rapport ne laissent point deviner le charme grave et profond des études auxquelles les étudiants en théologie consacrent leurs efforts et leurs veilles. Je m'excuserais d'avoir été long, ennuyeux et monotone si je n'étais assuré que le programme de cette séance vous réserve des compensations qui vous feront oublier et pardonner l'épreuve à laquelle j'ai dû soumettre, malgré moi, votre bienveillance et votre patience.

Puissé-je, du moins, avoir montré qu'ici on travaille avec conscience et ardeur. Vous pourriez appliquer à chacun de ceux qui nous sont confiés ces paroles qu'ils lisaient hier dans l'office de sainte Cécile : « *Caecilia famula tua*, dit l'Église en s'adressant à Jésus, *quasi apis argumentosa tibi deservit* . » Cette paisible et active retraite, loin d'un monde bruyant et tumultueux, est une ruche à l'harmonieux murmure, dont nos élèves sont les abeilles intelligentes. Sur toutes les tiges qui poussent, sur toutes les plantes qui germent, sur toutes les fleurs qui s'épanouissent dans les jardins de la science et dans les champs de la pensée, ils volent et se reposent, et les sucs précieux, élaborés par leur réflexion, se transforment en miel savoureux qui doit un jour nourrir les âmes, et en blanche cire qu'une pure et lumineuse flamme consume lentement sur les autels du vrai Dieu.

NOTES ET CRITIQUES

Le mardi 25 octobre s'est tenue à Paris dans un des salons du collège Stanislas une réunion préparatoire à la formation d'un comité pour l'encouragement des études documentaires d'histoire ecclésiastique. Si, en effet, les études médiévales ont reçu un grand essor grâce à l'impulsion et à la méthode données par l'École des Chartres, les études de l'époque moderne, surtout celles qui ont trait à l'histoire du XVIe siècle et de la Réforme, ont été infiniment moins favorisées. Nonciatures, registres des Parlements, visites d'évêques, correspondances, etc., sont autant de mines d'une extrême richesse qui demandent à être méthodiquement exploitées. C'est cette entreprise scientifique que se proposaient les savants réunis le 25 octobre, parmi lesquels nous pouvons citer M. Paul Fournier, correspondant de l'Institut, professeur à l'université de Grenoble, M. Imbart de la Tour, professeur à l'université de Bordeaux, M. Guiraud, professeur à l'université de Besançon, Mgr Batiffol, recteur de l'Institut Catholique de Toulouse, le R. P. Baudrillart, professeur à l'Institut Catholique de Paris, M. Goyau et M. Madelin, anciens membres de l'École française de Rome, etc. La réunion a décidé la formation d'un comité provisoire chargé d'étudier les conditions dans lesquelles pourrait se réaliser le projet, et a élu président provisoire M. Imbart de la Tour. On a reçu déjà de précieuses adhésions.

* * *

Qu'est-ce que l'Écriture Sainte? [1]. Sous ce titre le P. Th. Calmes prouve l'existence d'une Écriture inspirée et explique la nature de l'inspiration. Résumons très brièvement la seconde partie qui offre un intérêt plus nouveau. L'action inspiratrice est « une grâce *gratis data*, efficace et extraordinaire. » Elle « *s'exerce d'abord et principalement sur la volonté* », en l'atteignant immédiatement, pour lui faire émettre le jugement pratique qui détermine à écrire sur un sujet préalablement connu d'une façon quelconque. En second lieu, elle donne un secours spécial aux facultés cognitives, *non par une illumination* qui faciliterait le travail intellectuel de conception, élaboration et rédaction, mais par une motion de la volonté *au terme* de chacune de ces trois phases de la conception du livre, c'est-à-dire lorsqu'on *arrête* le plan de l'ouvrage, puis le choix et l'ordonnance des matériaux, et enfin les détails de la rédaction (p. 30-42). L'inspiration est donc *verbale* (p. 55-61), et cependant l'œuvre inspirée peut être le résultat d'une composition laborieuse. Ce n'est pas le lieu de discuter cette théorie ingénieuse, d'ailleurs parfaitement orthodoxe. L'exposition est claire, très méthodique, un peu trop technique pour la nature de l'ouvrage. Dans la première partie quelques arguments sont affaiblis par l'ex-

1. Dans la collection *Science et religion, Études pour le temps présent*. Bloud et Barral. 1899.

pression. Ainsi on dirait (p. 11, l. 7) qu'il n'y a que deux passages du N. T. où Dieu est déclaré l'auteur d'un texte de l'A. T. Est-il bien vrai que les écrits du N. T. « n'offrent aucun témoignage formel en faveur de leur propre inspiration »? (P. 13). Saint Pierre dit des Épîtres de saint Paul : « Il y a quelques passages difficiles à comprendre, que les gens ignorants et mal affermis détournent de leur sens *comme les autres Écritures...* » (II Pet. III, 16.) Les Épîtres de saint Paul sont mises au rang des *Écritures*. Or « ce terme a dans le N. T. une acception consacrée; il désigne... l'Écriture Sainte. » (P. 10.) De quelques erreurs typographiques échappées çà et là, signalons celles qui changent le sens : p. 19, « certaines critiques », pour certains critiques; p. 23, « ἔκστασιν », pour ἔκστασιν; p. 28, *a parte Dei*, pour *a parte rei*.

*
* *

C'est un plaisir de présenter au public un nouveau livre de M. Minocchi[1]. Les nombreux lecteurs qui ont goûté ses précédents ouvrages sur les Psaumes, les Lamentations et le Cantique, retrouveront ici les mêmes qualités : dans la traduction une rigoureuse fidélité, jointe à l'élégance du style, dans les préliminaires, comme dans les notes qui sont un chef-d'œuvre de concision et de clarté, une critique sûre, bien informée, pleine de mesure, une érudition riche sans étalage, solide sans rien d'encombrant. Les idées exposées dans l'Introduction sur la composition des Évangiles sont en harmonie avec les conclusions brièvement résumées par Mgr Batiffol dans sa *Littérature grecque*. (*Anciennes littératures chrétiennes*, I.) Saint Mathieu aurait écrit d'abord en araméen un recueil des discours de Jésus, les λόγια dont parle Papias. Saint Marc fut le premier historien des *faits;* il se servit des λόγια et des souvenirs de saint Pierre. L'Évangile grec selon saint Mathieu n'est pas une simple traduction en grec de l'Évangile primitif araméen; l'auteur y a joint les *faits*, en s'aidant de saint Marc et de la tradition. Saint Luc semble avoir eu à sa disposition, outre les λόγια et saint Marc, un autre recueil de paroles et paraboles du Sauveur, comme on le voit surtout dans les chap. XV-XVIII. Suivent des aperçus très intéressants sur l'Évangile de saint Jean, et enfin sur les apocryphes. Tout dans cet élégant volume est disposé pour plaire au lecteur. Les alinéas sont ménagés d'après le sens. Pour faciliter la recherche d'un texte, la notation des versets a été conservée, mais les chiffres sont si ténus et si bien placés qu'ils ne sont pas gênants du tout dans une lecture continue. Les citations de l'A. T. sont signalées par des caractères gras. En manchettes, à côté des références, quelques mots indiquent sommairement çà et là le sujet du texte. Nous augurons pour ce livre le plus favorable accueil, et souhaitons que la IIe partie en préparation, *Gli Apostoli*, ne tarde pas à voir le jour.

*
* *

M. le chanoine Dunan apporte une contribution à la bibliographie de Jeanne d'Arc[2] : ses trois volumes y prennent une place encore inoccupée.

1. *Le Nouveau Testament traduit et annoté* par Salvatore Minocchi, docteur en théologie : I *Les Évangiles*, 1900. (En italien.)
2. *Histoire complète de Jeanne d'Arc*, par M. l'abbé Ph.-H. Dunan (Paris, Poussielgue, 1899).

Nous avions eu jusqu'ici des travaux de haute érudition, des recherches critiques, de savantes monographies qui éclairaient divers points du sujet; mais ces œuvres remarquables préparaient des matériaux pour l'histoire de Jeanne d'Arc plus qu'ils ne la racontaient. Quant aux biographies proprement dites, elles n'avaient exploité qu'avec parcimonie ces riches gisements, et du reste, elles concentraient presque toute leur attention sur un seul côté de cette vie, les exploits guerriers de la libératrice. On désirait un récit où serait utilisé et fondu ce qu'ont de meilleur les travaux de nos érudits, et un récit écrit par une plume croyante, qui retracerait la vie tout entière de la vénérable servante de Dieu, la vie extérieure de l'héroïne et la vie intime de la sainte. Ce programme, M. Dunan a voulu le remplir. C'est à bon droit qu'il intitule cette histoire *Histoire complète*, car il s'attache à y peindre toute la pucelle. Son livre, sans être une étude documentaire, est un récit soigneusement documenté.

Le premier volume raconte la jeunesse de Jeanne et la conduit jusqu'au siège d'Orléans: le second la suit dans l'accomplissement de sa mission jusqu'à Compiègne et Rouen: le troisième est consacré au double procès de condamnation et de réhabilitation.

On voit le développement que M. Dunan a donné à cette dernière partie. Les biographes l'avaient racontée jusqu'ici d'une façon un peu sommaire, et cependant, le troisième procès qui s'instruit de nos jours, celui de béatification, lui communique un intérêt tout particulier. Il fallait, du reste, pour la traiter en connaissance de cause une préparation canonique. On saura gré au prêtre et à l'érudit du soin qu'il a mis à exposer et discuter cette procédure. La marche en est bien dessinée, le texte des interrogatoires reproduit en grande partie, les incidents notés et appréciés. Divers appendices en facilitent l'étude : tels, par exemple, celui qui concerne l'instruction criminelle dans les causes de foi, l'analyse des actes du procès de chute et de rechute, le résumé des mémoires de Pontanus, de Leliis et de Jean Bréhal. De cet ensemble, il se dégage une lumière qui permettra, sinon d'élucider entièrement, du moins d'envisager sous leur vrai point de vue des questions restées obscures, comme le signe du roi, le refus de Jeanne de se soumettre à l'Église, la scène du cimetière de Saint-Ouen, sa persistance à garder et à reprendre l'habit d'homme.

Quelques appréciations pourront être discutées, quelques inexactitudes relevées; cependant, je crois que le plus souvent on trouvera le rapporteur bien informé.

*
* *

M. Magnier, chanoine honoraire, professeur honoraire de grand séminaire, a publié une brochure intitulée : *Critique d'une nouvelle exégèse critique* (Paris, Lethielleux, 1899). L'auteur a d'excellentes intentions : « Défenseur vieux modèle de la foi de l'Église, sectateur fidèle de la tradition », comme il se nomme lui-même, il s'élève contre ce qu'il appelle « l'intrusion de la critique rationaliste dans l'exégèse catholique ». Malheureusement, ses coups portent souvent à faux. Il serait trop long de relever ici tout ce qu'il y a d'exagérations ou de confusions dans ce petit livre. Du reste, cela n'est pas nécessaire: il suffit, pour connaître la portée critique de l'auteur, de se reporter à un étrange article, qu'il écrivit, il y a bientôt deux ans : *La question Diana Vaughan au point de vue de la défense des âmes contre l'infâme hérésie des temps présents* (*Revue catholique de Coutances*, 16 avril

1897, p. 285). Voici comment s'exprimait le « sectateur fidèle de la tradition » : « Les jugements d'une partie de la presse catholique (*Études religieuses*, *Univers*, *Vérité*) sur les manifestations et agissements de Satan au sein des sectes maçonniques me paraissent révéler un parti pris d'une légèreté navrante »... « Le ministère des premiers apôtres des Gaules fut sans cesse aux prises avec des démons apparaissant sous des figures bizarres. Y a-t-il rien d'aussi macabre que l'histoire de ce monstre aux formes étranges, terreur de toute une contrée, tuant de son souffle, à distance, les passants qui approchaient de son repaire, puis forcé de suivre saint Germain pour être précipité et disparaître dans un abîme? »... « Il est certain que les récits qualifiés plus particulièrement d'abracadabrants par l'*Univers* n'ont rien d'étonnant, si le diable est intervenu. Un serpent sortant d'une table pour écrire sur le dos d'une femme, se transformant en crocodile qui joue du piano et fait des coquetteries, c'est le rudiment de l'art pour le prestidigitateur infernal. »

On estimera à ces citations l'opportunité qu'il y aurait pour M. le chanoine MAGNIER à ne plus se poser en régent de la critique, — et pour les lecteurs de son opuscule à regarder à deux fois avant de se fier à son flair.

*
* *

Pour l'enseignement secondaire, est le titre de quatre articles qui ont paru dans l'*Univers* (13 août, 15, 18 et 24 septembre). Ces articles, qui ont été très remarqués, viennent d'un des membres les plus éminents de l'enseignement libre dans le Midi. Ils sont pleins d'observations prises sur le vif du sujet, qui est ici le monde enseignant et enseigné tant de l'Université que des collèges libres. C'est bien pour l'enseignement secondaire et avec le désir ardent, servi par une rare compétence, d'améliorer la vie de ce grand organisme que cette consultation a été écrite.

L'Université a pour sa part trois articles dont on pourrait énoncer les titres en trois mots : la cause confessionnelle, la cause sociale, la cause morale de la crise universitaire.

Le premier article montre comment « l'administration universitaire, après avoir sans bruit laïcisé l'enseignement secondaire, aurait mauvaise grâce de s'étonner que la clientèle des catholiques ait sans esclandre cherché pour l'éducation de ses enfants des maîtres d'un esprit plus traditionnel. Cet exode lent et silencieux est la leçon que les catholiques ont voulu donner à l'Université et que l'Université s'obstine à ne pas comprendre. » Aussi des amis éprouvés, — il leur faut du courage, — en viennent-ils à parler un peu haut à qui fait la sourde oreille. L'apologie à laquelle a été réduit M. Syveton a fait quelque bruit. Le discours de M. Vandal, de l'Académie française, à la distribution des prix de Condorcet est d'un ton moins haut, mais aussi ferme :

« Il n'y a pas à proprement parler de France morte ni de France nouvellement née : il y a tout simplement la France. Pour avoir part à ce beau travail le maintien de l'unité morale du pays, il importe que l'Université se fasse, par sa largeur d'esprit, par sa chaleur de cœur, et aussi par la valeur reconstituante de sa doctrine, un grand centre d'attraction. Ses concurrents doivent être pour elle des émules et non des adversaires; sa mission est de rallier, non de combattre. Cette mission, elle la remplira, si les idées et les croyances qui font le support de notre vie morale, trouvent auprès d'elle, non seulement de nécessaires égards, mais encore sympathie et confiance ; si elle sait se montrer respectueuse des principes sur lesquels notre société est assise, respectueuse de nos traditions tutélaires. En ne négligeant jamais cette partie de sa tâche, elle restera en accord avec le sentiment public, en communion morale avec la masse des citoyens. »

L'auteur des articles de l'*Univers* n'a pas voulu dire autre chose. L'article du 15 septembre est consacré à la clientèle universitaire, qui a été radicalement transformée par le changement d'esprit des maîtres. Le nombre des élèves s'est maintenu à peu près, mais la qualité a baissé. Dans la crise universitaire, après la cause confessionnelle, il faut signaler la cause sociale. « Aujourd'hui les classes ouvrières envoient davantage leurs enfants dans les établissements secondaires, ils n'y apportent pas toujours une éducation suffisante, que maîtres et administrateurs, malgré toute leur bonne volonté, ne peuvent transformer en quelques années. » (Rapport de l'inspecteur d'Académie de la Dordogne.) Comprenez-vous maintenant l'émigration de la bourgeoisie libre vers les établissements fermés à l'entrée desquels a lieu une sélection morale? — Le troisième article ne dissimule rien des misères du monde des répétiteurs, mais s'attache à les expliquer : c'est sur les maîtres répétiteurs qu'on saisit le mieux l'action du régime universitaire. « Le tort de l'Université est d'avoir cru que l'enseignement suffisait à l'éducation. La grande majorité de ses professeurs, issus de familles d'un très humble rang social, doivent au travail opiniâtre et à des résultats de concours leur laborieuse ascension : ils ont quelque motif de croire à la vertu de l'instruction. Cette expérience commune a formé l'esprit universitaire... Et c'est cet esprit, dédaigneux de toute qualité qui n'est pas une qualité de concours, qui a perdu dans l'enseignement secondaire l'éminente dignité de l'éducateur. L'incurie morale de l'Université éclate par l'incapacité notoire des maîtres répétiteurs pour l'œuvre moralisatrice, par l'officialisme strict des professeurs, et par le fait que « le personnel enseignant est en voie d'annihiler le personnel dirigeant par l'insubordination et par le dédain, comme il a annihilé les maîtres répétiteurs. »

La crise de l'Université est intérieure : c'est surtout de l'extérieur que l'enseignement libre est menacé. 1° Petite menace que celle de l'inspection que la commission d'enquête propose d'établir sur les établissements libres. Nous n'avons rien à cacher. Qu'en retour l'enseignement libre soit représenté au conseil supérieur et dans les conseils académiques, comme garantie en cas de délation. 2° « La commission d'enquête penche aussi à réclamer l'égalité de grades entre les établissements libres et les collèges municipaux. C'est dire que tous les professeurs des maisons libres d'enseignement secondaire devront être bacheliers. Ici encore, le sentiment commun de l'enseignement libre se ralliera au principe de l'obligation nouvelle. » On a vu dans un dernier numéro du *Bulletin* le tableau comparatif des professeurs gradués dans l'Université et dans l'enseignement libre, et l'on voit quelle infériorité nous vaut la bénignité de la loi de 1850. « Les restrictions législatives dont on nous menace ne sont pas pour nous effrayer, hormis, bien entendu, les atteintes qu'on pourrait vouloir porter à la liberté des congrégations enseignantes et au régime à part des petits séminaires. » De quoi faut-il donc s'inquiéter et qu'y a-t-il à faire? Beaucoup encore; et ici il faudrait tout citer de la pénétrante analyse insérée dans l'*Univers*, et dont nous donnerons les derniers mots : « Grave question qu'il suffit de poser en laissant à chacun le soin d'y répondre en silence, comme dans les examens de conscience de la prière du soir! Mais quoi qu'il en soit, dans cette concurrence que se font l'enseignement public et l'enseignement clérical, si nous voulons bien forti-

fier nos chaires par des titres, réduire nos maisons loin de les multiplier, élargir nos programmes par une bifurcation intelligente, donner à notre éducation plus d'autorité, et être plus catholiques que jamais, nous n'avons besoin que de la liberté. »

*
* *

Derniers travaux publiés par les professeurs de l'Institut Catholique de Toulouse. — Le premier fascicule du *Dictionnaire de théologie catholique* renferme plusieurs contributions de Mgr Batiffol (Abdias de Babylone, 23-24; Abercius, 57-66); de M. Bareille (Abraxas, 118-124; Abstinents, 277); du R. P. Portalié (Abélard, 36-55). — Mgr Batiffol a publié un mémoire sur « Une source nouvelle de l'altercatio Simonis iudaei et Theophili christiani », *Revue biblique*, 1er juillet 1899, et sur « Quelques homélies de saint Jean Chrysostome et la version gothique des Écritures », *ibid.*, 1er octobre; une recension de Jeep, *zur Ueberlieferung des Philostorgios*, dans la *Revue critique* du 31 juillet. — Le R. P. Condamin a publié une note sur « la Réponse de Jésus aux Juifs (Jo., VIII, 25) », dans la *Revue biblique* du 1er juillet, et la première partie d'une « Étude sur l'Ecclésiaste », *ibid.*, 1er octobre. — M. Maisonneuve a publié des « Notes d'apologétique » dans les *Études franciscaines* d'octobre, et un « Compte-rendu des ouvrages de philosophie » dans le *Polybiblion* de novembre. — Le R. P. Montagne a publié les travaux suivants dans la *Revue thomiste* : « Valeur doctrinale du contrat social » dans le numéro de mai; « Origine de la société d'après l'école naturaliste » dans le numéro de juillet; « Théorie de l'être social d'après Aristote et saint Thomas ». — Le R. P. Besson a publié un « Bulletin canonique, Actes du Saint-Siege » dans les *Études* du 5 juin et du 5 septembre. — M. Senderens a publié en une brochure (Montpellier, Coulet, 1899) ses *Expériences sur le traitement du Black Rot en 1899 dans la Haute-Garonne et le Bas-Armagnac*. — M. Degert a publié une étude critique sur « Saint Vincent, évêque de Dax » dans la *Revue de Gascogne*, numéros de juillet et de septembre.

La rédaction.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

TABLE DES MATIÈRES

Arnaud (C.). — La jeunesse de Louis Veuillot 293
Auriol (A.). — Les Clarisses du Salin 117, 154
Batiffol (Mgr Pierre). — Une découverte liturgique 69
Besson (R. P.). — Le P. Gabriel Desjardins 261
Birot (L.). — Le catholicisme et la vie de l'esprit 133
Cœuret-Varin (Mgr). — Discours sur les études 317
Condamin (R. P.). — La structure de quelques psaumes 82
Couture (L.). — De l'histoire de la théologie 51
Cunnac (J.). — Le congrès de Lyon 165
Delau (R. P.). — Monastères palestiniens du ve siècle 233, 269
Énard (Mgr). — Discours sur les études 318
Guérard (R. P.). — L'organisation de l'enseignement supérieur ecclésiastique 215
Lagrange (R. P.). — L'esprit traditionnel et l'esprit critique 37
— Lettre sur les *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse* de l'abbé J. Thomas 283
Maisonneuve (L.). — Les idées de Frédéric Nietzsche 197
— Rapport sur les travaux de la Faculté de théologie, 1898-1899 .. 322
Mathieu (S. E. le Cardinal). — L'abbé Rohrbacher 3
Newman (le Cardinal). — Lettre à Mgr Duilhé de Saint-Projet 24
Saltet (L.). — Le mouvement Schell 101
— La Passion de sainte Foy et de saint Caprais 175

NOTES ET CRITIQUES

Allard (Paul). — *Études d'histoire et d'archéologie* 36
Annuaire de l'Université de Louvain 192
Arnould (L.). — *De Apologia Athenagorae* 255
Aucler (R. P.). — *Les villes antiques, panoramas en cartes murales* .. 191
Baltus (Dom). — *L'œuvre du R. P. de Régnon* 249
Barre (R. P. de la). — *La vie du dogme catholique* 27
Besse (Dom). — *Le moine bénédictin* 287
Bouillet (A.). — *Liber miraculorum Sanctae Fidis* 35

Bruston (É.). — *Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie*.. 64
Calmes (R. P.). — *Qu'est-ce que l'Écriture Sainte?*..... 333
Chérot (P.). — *Bourdaloue inconnu. — Bourdaloue, sa correspondance et ses correspondants*..... 257
Cerval. — *L'ancienne maîtrise de Notre-Dame de Chartres, du Ve siècle à la Révolution*..... 288
Comité d'encouragement pour les études documentaires d'histoire ecclésiastique..... 333
Congrès scientifique d'histoire des religions..... 60
Cornill (H.). — *Histoire du peuple d'Israël*..... 162
Crise de l'enseignement secondaire..... 336
Denis. — *Esquisse d'une apologie philosophique du christianisme dans les limites de la nature et de la révélation*..... 125
Duval (R.). — *La littérature syriaque*..... 193
Égremont (C. d'). — *L'année de l'Église*..... 100
Ehrhard (A.). — *De la condition et de la tâche de l'histoire ecclésiastique au temps présent*..... 95
Études byzantines..... 255
François (Th. B.). — *Encyclique « Æterni Patris »*..... 131
Gamber. — *Le livre de la Genèse dans la poésie latine au Ve siècle*. 256
Gaudeau (R. P.). — *Libellus fidei*..... 33
— *Lettre au* Bulletin. — *Réponse du* Bulletin..... 60
Geyer (P.). — *Itinera hierosolymitana saecuti IV-VIII*..... 130
Gobet. — *De l'origine divine de l'épiscopat*..... 191
Goyau (G.). — *L'école d'aujourd'hui*..... 285
Grisar (R. P.). — *Die Päpste des Mittelalters*..... 34
Hallberg. — *Vie de sainte Mathilde*..... 259
Hogan (J.). — *Clerical studies*..... 33
Jerome (L.). — *Les élections et les cahiers du clergé lorrain aux États généraux de* 1789..... 260
Keppler (Mgr). — *Die Adventsperikopen exegetisch-homiletisch erklärt*. 132
Male. — *L'art religieux au XIIIe siècle. en France*..... 251
Mélanges de littérature et d'histoire religieuse publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr de Cabrières..... 258
Minocchi (S.). — *Le N. T. traduit : I. Les Évangiles*..... 334
Neteler (B.). — *Le IIIe et le IVe livre des Rois*..... 282
Ollé-Laprune (L.). — *Théodore Jouffroy*..... 194
Pègues (R. P.). — *Jésus-Christ dans l'Évangile*..... 164
Perrens. — *Les libertins en France au XVIIe siècle*..... 289
Renaudin (Dom). — *Traduction de la messe copte dite de saint Basile*..... 254
Réville (J.). — *La théologie partie intégrante du cycle de l'enseignement universitaire et fondement indispensable de la Réformation*. 63
Travaux publiés par les professeurs de l'Institut Catholique de Toulouse..... 68, 196, 338

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

In memoriam. — Le comité des archevêques et évêques protecteurs de l'Institut Catholique de Toulouse, après avoir eu la joie de voir son secrétaire, Mgr Rumeau, grand vicaire d'Agen, élevé au siège épiscopal d'Angers et sacré dans la cathédrale d'Agen le 2 février dernier au milieu du concours empressé de nos amis les meilleurs, a eu la douleur de perdre coup sur coup deux de ses membres : Mgr Gaussail, évêque de Perpignan, et Mgr Fonteneau, archevêque d'Albi. L'Institut Catholique de Toulouse, qui perd en ces deux prélats, deux protecteurs dont la bienveillance et la fidélité lui étaient précieuses, joint aux regrets de leurs diocèses le respectueux tribut de sa gratitude et de son deuil.

***

Nouvel an. — Le lundi 26 décembre, S. G. Mgr Mathieu, archevêque de Toulouse, a reçu à l'occasion du nouvel an, le recteur et les professeurs de l'Institut Catholique. M. le Recteur a exprimé à Sa Grandeur les hommages de l'Institut.

Mgr Mathieu a remercié l'Institut Catholique de ses vœux. Il l'a félicité de son rôle, qui doit être de devenir une grande école ecclésiastique de science ecclésiastique, et par là un établissement d'utilité catholique et scientifique. Il l'a encouragé à réaliser le double programme de l'intelligence qui cherche la foi et de la foi qui cherche l'intelligence. Il faut que nos instituts catholiques deviennent de plus en plus des foyers, que la pédagogie de notre enseignement libre s'y élabore, que la science y soit cultivée et produite, que l'opinion vienne s'y éclairer. Mgr Mathieu se félicite que ces pensées nous soient familières.

Le personnel des professeurs et des étudiants de l'Institut Catholique, qui avait présenté le 26 décembre ses compliments de nouvel an à S. G. Mgr Mathieu, archevêque de Toulouse, s'est réuni le 4 janvier à l'Institut, dans le salon des Évêques, pour présenter ses vœux à M. le Recteur.

C'est M. Léonce Couture, doyen de la faculté des lettres, qui a exprimé à M. le chanoine Batiffol les souhaits de tout le personnel. Il n'a pas craint d'éveiller des souvenirs de plus de vingt ans pour rappeler ses premières relations avec M. Batiffol et déclarer, en son nom et au nom de tous ses collègues, avec quelle vive satisfaction ils avaient accueilli le choix du nouveau recteur et les promesses de renouveau et d'activité croissante que ce choix apportait à l'Institut. Il l'a prié d'agréer ces sentiments de toute la famille universitaire, comme un gage de respectueuse et absolue déférence à sa direction à la fois si active et si douce. M. le Recteur a répondu à son « cher et vénéré maître » M. Couture et à tous ses collègues en quelques mots émus et simples, et les a entretenus ensuite du progrès général de l'Institut et des perfectionnements à apporter au règlement.

***

Cours publics et conférences d'hiver. — Nos cours hebdomadaires publics ont été ce semestre au nombre de deux seulement. M. Senderens traitait, le mercredi à quatre heures, de l'évolution, de la cosmogonie et de la préhistoire. M. Couture a inauguré en janvier le cours d'histoire de la

littérature théologique, qui s'est poursuivi régulièrement tous les mercredis à cinq heures. Ces deux cours publics, réservés aux ecclésiastiques et aux laïcs, ont réuni un nombreux et fidèle auditoire d'hommes. — Sous le nom de conférences d'hiver, nous avons institué des conférences données, soit par des professeurs de l'Institut Catholique, soit par des personnes étrangères. La première fut donnée, le 26 janvier, par M. Auriol, membre de la Société archéologique du Midi de la France, sur « Sainte-Cécile d'Albi dans l'histoire de l'art ». La seconde, le 2 mars, par le R. P. Pègues, des Frères Prêcheurs, sur « La formation catholique de la femme contemporaire, d'après un livre récent. » La troisième, le 9 mars, par notre collègue M. Arnaud, sur « Un romancier réformateur de l'éducation ». La quatrième, le 16 mars, par M. de Lahondès, président de la Société archéologique, sur « Les projets de restauration de la cathédrale de Toulouse ». La cinquième, le 23 mars, par notre collègue M. Saint-Raymond, sur « L'évolution de la mode dans le costume depuis le moyen âge. » Pour ces conférences d'hiver, l'Institut Catholique, faisant brèche à son coutumier, avait admis les dames. L'affluence des auditeurs et des auditrices a répondu à cette avance. Chaque conférence a fait salle comble, tant y a que pour la seconde on a dû se transporter dans la chapelle et pour la quatrième camper dans la salle des pas perdus. — Entre temps, le 12 février, M. Marc Sangnier, directeur du *Sillon*, était venu de Paris parler à notre jeunesse universitaire de « L'orientation sociale du catholicisme. »

*
* *

Conférences blanches. — L'Institut Catholique a inauguré au carême l'enseignement supérieur des jeunes filles par la création de deux cours, l'un d'apologétique, l'autre d'histoire ecclésiastique. Le premier a été confié à M. Maisonneuve, le second à M. Saltet. Cet essai a réussi au mieux. Une quarantaine de jeunes filles, rassemblant les plus nobles noms de la société toulousaine, se sont fait inscrire sur le registre tenu par les religieuses de l'Espérance, 39, rue Nazareth. Les cours, qui ont pris fin avec le carême, seront développés l'an prochain. On ajoutera aux cours d'apologétique et d'histoire, des cours de lettres chrétiennes et d'art chrétien, de philosophie et d'Écriture sainte.

*
* *

Cours de langues sémitiques. — Le R. P. Condamin, chargé du cours d'Écriture sainte, avait, dès son arrivée à l'Institut (octobre 1898), rétabli le cours d'hébreu complémentaire de son enseignement biblique. Grâce à l'empressement de ses étudiants, le R. P. a été à même d'ouvrir en janvier un cours facultatif de syriaque, qui est suivi par cinq de nos étudiants. Si l'on se rappelle les doléances de M. Bréal sur l'absence de toute culture des langues sémitiques dans les facultés officielles de province, on se réjouira avec nous que l'enseignement de l'hébreu et du syriaque soit en si bonne voie dans notre faculté de théologie. Dieu aidant, à ces deux cours d'hébreu et de syriaque on espère en pouvoir joindre un d'arabe à la rentrée prochaine.

*
* *

Jeux Floraux. — Le 15 janvier, l'Académie des Jeux Floraux recevait M. Maisonneuve, professeur de l'Institut Catholique, nommé mainteneur

en remplacement de Mgr Duilhé de Saint-Projet, notre regretté recteur. M. Valentin devait faire l'éloge du défunt et M. Couture était désigné pour présider la séance et répondre au remerciement du nouvel académicien. La salle de réception, dans le vieil hôtel d'Assezat, devenu par un legs récent l'hôtel de Clémence Isaure, ne pouvait être mieux inaugurée. La société toulousaine s'était rendue, fort nombreuse, malgré le caractère sévère du programme tout ecclésiastique, et elle n'a pas ménagé les applaudissements aux trois discours de nos professeurs.

M. Valentin a su parcourir sans fatigue la longue carrière de Mgr Duilhé, brillant élève du petit séminaire où vit toujours la vénérable tradition du collège de l'Esquile, le professeur de rhétorique et de philosophie, le mainteneur des Jeux Floraux, le conférencier apologiste, l'auteur de ces deux livres (les *Études religieuses au dix-septième siècle*, le manuel d'*Apologie scientifique*), le prêtre austère, l'ami dévoué, le fondateur infatigable, le martyr résigné : tout a été dit avec l'affection ardente du disciple, mais dans la mesure du juge attentif et compétent.

M. Maisonneuve, dont tout Toulouse connaît et apprécie à la fois le goût littéraire et la solidité doctrinale, a prouvé l'un et l'autre une fois de plus dans un discours sur la *Poésie philosophique*, partagé entre la théorie des rapports mutuels de la poésie et de la philosophie, et un examen rapide des poètes français de notre siècle qui ont abordé dans leurs chants les plus graves problèmes. M. Couture, après avoir touché rapidement les mêmes matières, a captivé surtout l'attention de l'auditoire en retraçant la carrière laborieuse du récipiendaire, son collègue et son ami.

*
* *

Doctorat es lettres. — M. l'abbé Ernest Laffay, ancien élève de notre faculté de lettres, reçu docteur en Sorbonne, nous adresse ces deux thèses : *De Paulo Thoma engolismensi eiusque Lutetiados libris quinque* (Paris, Bloud et Barral, 1898); *Le poète Gilbert, étude biographique et littéraire* (id. 1899). La thèse latine est peut-être ici, comme presque toujours, le pensum du candidat. Il est difficile de s'intéresser à l'angoumoisin Paul Thomas (1565-1636) et à sa *Lutétiade*, récit en vers latins du siège de Paris par Henri IV. Mais M. Laffay a su mettre de l'intérêt dans les rapprochements qui s'offraient d'eux-mêmes entre cet essai d'épopée et les sources historiques et poétiques où l'auteur a puisé, et aussi les morceaux correspondants de la Henriade. La thèse française, au contraire, attire tout d'abord par le sujet, et nous félicitons notre ancien étudiant d'avoir consacré une étude souvent nouvelle, en tout cas vraiment complète et richement documentée, à cet « audacieux jeune homme qui lutta presque seul contre un parti puissant. » Gilbert, il est vrai, a presque compromis par trop de vers sans talent quelques pages qui ne sont pas loin du génie; d'autre part, sa biographie a été tirée en tout sens par la légende, et une critique par trop novatrice a été jusqu'à nier les épreuves et les souffrances dont le souvenir reste attaché à son nom. M. Laffay, par des recherches attentives et bien menées, a tout remis au vrai point. On consultera donc la partie historique de ce travail (ch. I, II, III, V, X) comme le dernier mot de la biographie de Gilbert. Les autres chapitres renferment une étude consciencieuse, peut-être jusqu'à l'excès, des beautés et des défauts de son œuvre poétique. Il faut au moins reconnaître qu'une critique minutieusement sévère y tient autant de place que l'admiration. La

même impartialité a-t-elle dicté les jugements historiques et philosophiques du nouveau docteur? Il a du moins satisfait en ce genre des juges sages et désintéressés. Et pourtant sa soutenance n'a pas été sans orage. On y a vu, en particulier, nous assure-t-on, s'armer pour la cause de Voltaire l'un des derniers disciples de Port-Royal : il est vrai qu'il avait en face de lui, parmi les protecteurs de Gilbert, l'archevêque moliniste Christophe de Beaumont.

***

Petits séminaires. — Conformément à des désirs à plusieurs reprises exprimés, et conformément aussi à ce qui se pratique à l'Université Catholique de Lille, l'Institut Catholique s'est mis à la disposition des petits séminaires de notre région pour examiner les élèves de leurs classes supérieures. — M. le supérieur du petit séminaire de Lavaur a pris l'initiative du mouvement, en nous invitant à examiner ses philosophes et ses rhétoriciens : l'examen a eu lieu le 23 décembre. Se sont rendus à Lavaur MM. Baylac, Thomas, R.P. Condamin, et un de nos licenciés, M. Dufréchoux. — Puis est venu M. le supérieur du petit séminaire de l'Esquile, pour ses philosophes et ses rhétoriciens, 27-28 février. Ç'a été une petite mobilisation : MM. Maisonneuve, Valentin, Gimazanes, Senderens, Domec, Saint-Raymond se sont transportés à l'Esquile, et S. G. Mgr Mathieu, archevêque de Toulouse, accompagné de M. le Recteur, a tenu à présider la manœuvre. — Le 23 mars, on était convoqué par M. le supérieur du petit séminaire de Pamiers : M. le Recteur s'y est rendu accompagné de MM. Senderens et Gimazanes. S. G. Mgr Rougerie, évêque de Pamiers, a bien voulu présider la réception de l'Institut et se faire rendre compte des examens séance tenante. — Ces déplacements sont une charge de surcroît pour nos collègues, mais ils sont heureux de témoigner leur cordiale solidarité à nos chers petits séminaires épiscopaux.

***

Fête de saint Thomas. — Le mardi 7 mars, l'Institut a célébré avec la solennité traditionnelle la fête de son patron saint Thomas dans la basilique de Saint-Sernin où reposent ses cendres. S. G. Mgr Rougerie, évêque de Pamiers, a présidé les offices, en l'absence de Mgr l'archevêque de Toulouse mandé à Paris, avec M. le Recteur, devant la commission parlementaire de l'enseignement. Le panégyrique du saint docteur a été prononcé par M. Valentin, dans la manière brillante et chaleureuse qu'on lui connaît. — Le dimanche 5 mars, un banquet avait réuni à l'Institut tout le personnel universitaire, et, avec MM. les curés doyens de Toulouse, les représentants de l'enseignement ecclésiastique du diocèse.

***

Congrès de l'enseignement supérieur. — Par arrêté en date du 18 mars, M. le Recteur de l'Institut Catholique de Toulouse a été nommé membre de la commission d'organisation du Congrès de l'enseignement supérieur, qui se tiendra à Paris, en 1900, à l'Exposition universelle.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

S. E. le cardinal Mathieu. — Dans le consistoire du 19 juin, Mgr Mathieu, archevêque de Toulouse et chancelier de notre Institut Catholique, a été créé cardinal. Nous saluerions avec allégresse la promotion de notre vénéré chancelier et son entrée dans les conseils de la Sainte Église Romaine, si nous ne savions que Son Éminence doit se démettre de l'archevêché de Toulouse pour aller résider à Rome. Et vraiment, Rome devra nous pardonner de ne trouver dans nos cœurs que l'acclamation du disciple à qui le ciel ravit son maître : *Currus Israel et auriga eius!*

*
* *

Assemblée annuelle des évêques administrateurs de l'Institut. — Mardi 23 mai a eu lieu l'assemblée annuelle des évêques administrateurs de l'Institut, dans le grand salon de l'archevêché de Toulouse. Mgr Mathieu avait espéré jusqu'à la dernière heure pouvoir présider la vénérable assemblée; mais, la veille au soir, il avait dû s'excuser d'être retenu à Paris.

NN. SS. les Évêques de Pamiers, de Montauban, de Bayonne, de Cahors et de Rodez; M. Fabre, vicaire capitulaire d'Albi; M. Touzery, vicaire général de Mende; M. Hébrard, vicaire général d'Agen; M. Laclavère, vicaire général d'Auch, assistaient à la réunion. M. Ricard, vicaire général de Rodez, a été élu secrétaire du conseil, en remplacement de Mgr Rumeau promu à l'évêché d'Angers. M. le Recteur a présenté le rapport sur le budget et sur les études, et proposé à l'agrément de NN. SS. les Évêques le choix du successeur du R. P. Boussac dans la chaire de théologie. Le nom de l'élu, qui appartient à la Compagnie de Jésus, sera publié ultérieurement.

A l'issue du conseil, a eu lieu à l'Institut le banquet traditionnel des anciens élèves. NN. SS. les Évêques le présidaient et à leur tête, leur doyen, Mgr l'Évêque de Pamiers; autour d'eux MM. les vicaires généraux de Toulouse, d'Albi, d'Auch, d'Agen, de Mende, de Rodez, M. Albouy, curé-doyen de Saint-Sernin et administrateur de l'Institut, M. Dupin, curé de Saint-Exupère, président de l'Association des anciens élèves, MM. les professeurs, une nombreuse représentation des anciens élèves, les étudiants actuels.

Au dessert, M. le chanoine Dupin a ouvert la série des toasts par quelques mots pleins d'esprit. Puis s'est levé un ancien, M. l'abbé Guilhem, professeur au petit séminaire de Montauban, auquel a répondu un étudiant actuel, M. l'abbé Sarran, du diocèse d'Auch, au nom du séminaire universitaire.

Mgr de Pamiers a pris la parole ensuite au nom de ses vénérés collègues pour porter le toast en l'honneur du Souverain Pontife et en l'honneur de Monseigneur Mathieu, chancelier de l'Institut Catholique. En quelques

paroles élevées autant que délicates et cordiales, Mgr de Pamiers a dit ce que chacun sentait en son cœur envers l'éminent archevêque, dont le nom a été acclamé par l'assemblée. Mgr de Pamiers a trouvé les expressions les plus heureuses pour définir l'œuvre qui doit être celle de notre Institut, pour le remercier des services qu'il a rendus déjà au clergé des seize diocèses qui le soutiennent, pour encourager le rapprochement de plus en plus solidaire de l'Institut et de l'enseignement secondaire libre. Les étudiants et les amis de l'Institut savaient de quel grand et ferme cœur d'évêque sortaient ces encourageantes paroles; ils les ont couvertes d'applaudissements.

Après Mgr de Pamiers, M. le Recteur a pris la parole en ces termes :

« Messeigneurs,
« Messieurs,

« Avec joie je saisis cette première occasion qui m'est offerte d'exprimer les sentiments de gratitude et d'attachement profond que cette première année a fait naître et grandir en moi envers nos anciens élèves.

« A leur générosité, l'Institut devra la construction d'une salle de cours publics dont le besoin s'est fait cette année si vivement sentir en présence des grands auditoires que nos conférences d'hiver ont attirés. Les premiers coups de pioche ont été donnés vendredi dernier à l'extrémité de notre salle des Pas-Perdus : une double rangée de colonnes va former une nef qu'un large vitrail inondera de lumière. Nous inaugurerons cette *aula maxima* à la séance publique de rentrée, le 3 novembre prochain. Nous vous y invitons, Messieurs, mais nous vous remercions d'abord.

« A votre sympathie, l'Institut devra la réussite de ce concours interscolaire qui, lundi et mardi prochains, rapprochera en une émulation nouvelle les petits séminaires et les écoles ecclésiastiques de nos seize diocèses. Voici qu'un vent de Pentecôte se met à souffler sur toutes nos chères maisons : Albi, Auch, Bétharram, Belmont, Bergerac, Brives, Carcassonne, Castres, Dax, Eauze, Espalion, l'Esquile, Gimont, Saint-Geniez, Lavaur, Lédar, Marvejols, Massals, Moissac, Mende, Millau, Montauban, Montfaucon, Pamiers, Pau, Saint-Pé, Polignan, Prades, Perpignan, Rodez, Valence! (*Applaudissements.*)

« *Filii tui de longe venient et filiae tuae de latere surgent!* Mais s'il a suffi d'un geste de nous pour unir toutes ces bonnes volontés, si ce résultat est obtenu qu'il y a vingt ans des hommes d'initiative, clairvoyants et résolus, avaient dû renoncer à procurer, c'est que dans chacune de ces maisons nous comptons aujourd'hui de nos anciens élèves, ardents pour le progrès des méthodes comme pour l'entraînement au travail. (*Applaudissements.*)

« C'est la plus douce récompense des ouvriers de l'œuvre de cet Institut de sentir qu'ils vous restent unis par une vraie communauté d'âme; que, le jour ou vous quittez ce vieux couvent, vous y laissez à perpétuité une part du meilleur de vous-même; et que, si loin que la Providence vous envoie, vous n'en constituez pas moins tous ensemble un Institut invisible. Pour mon humble part, je n'y songe jamais sans émotion, à la pensée de ce que vous nous demandez, Messieurs, lorsque dans l'abnégation, dans l'incertitude et quelquefois dans la solitude de votre tâche journalière, je sens vos regards se tourner vers cet Institut comme vers une flamme de ralliement et un signal de marche. (*Applaudissements.*)

« Il faudra que cette communauté d'âme s'affirme davantage encore. Aujourd'hui même l'Association catholique de la jeunesse française ouvre à Lyon un congrès pour la liberté d'enseignement et les réformes de l'enseignement secondaire, sous la présidence de M. le comte de Mun. J'ai pensé, Messieurs, que votre place était au milieu de la jeunesse française, auprès du grand catholique qu'est M. de Mun; j'ai tenu à ce que l'un d'entre vous représentât au Congrès de Lyon notre Institut, et j'ai confié cette mission officielle à un jeune, M. Cunnac, professeur au petit séminaire de Carcassonne.

« Je vous demande de m'autoriser à adresser à M. de Mun le télégramme suivant :

« Étudiants, anciens élèves, professeurs, recteur, évêques protecteurs de l'Institut Catholique, réunis en assemblée annuelle, vous adressent leur plus chaleureuse adhésion. » (*Double salve d'applaudissements.*)

« Il importe, en effet, impérieusement que nous concevions de la liberté conquise et organisée par nos anciens une estime si haute que nous n'acceptions pas qu'on la discute, faisant nôtres les paroles que prononçait naguère devant le Souverain-Pontife un des vénérés prélats qui m'écoutent : « Si jamais, disait-il, cette liberté d'enseignement, qui demeurera la plus « noble conquête des catholiques du dix-neuvième siècle, était menacée, « tous les vrais Français se lèveraient pour sa défense, et lutteraient sans « trêve ni merci. » Ces paroles sont de Mgr l'Evêque de Rodez. (*Double salve d'applaudissements.*)

« A nous, Messieurs, de n'être pas les derniers à nous lever. Si l'on vous propose à brève échéance de solidariser vos efforts et vos influences en créant un office régional de l'enseignement secondaire ecclésiastique, capable, comme le disent en termes excellents les promoteurs de cette idée, de réaliser une énergie nouvelle dont les éléments encore épars aspirent à se réunir, de substituer à la dispersion la cohésion et à la faiblesse isolée la force collective, laissez-nous espérer que cette idée trouvera parmi nos anciens élèves ses premiers et ses plus actifs adhérents. (*Applaudissements.*)

« Messieurs, je lève mon verre en l'honneur de la solidarité de l'enseignement secondaire et de l'enseignement supérieur, je leve mon verre a la liberté et au développement de ces deux énergies catholiques. » (*Applaudissements.*)

En sortant du réfectoire, on a passé à la chapelle, cette vieille chapelle des Clarisses du Salin, dont une plume alerte nous a raconté récemment l'histotre. La Métropole avait bien voulu prêter exceptionnellement sa maitrise pour étoffer l'austère *Schola* du Séminaire universitaire, et deux amis de l'Institut, M. l'abbé Nougués et M. l'abbé Mathieu, préparer et diriger l'exécution de plusieurs pieces de choix, entre autres un *Omni die* de l'abbé Boyer, du petit séminaire de Bergerac, d'une grâce élégante et large comme celle de l'art périgourdin. Mgr l'Évêque de Montauban a bien voulu donner le salut.

***

Grands séminaires. — Messieurs de Saint-Lazare, qui dirigent le grand Séminaire de Cahors, avaient invité M. le Recteur à venir adresser la parole à leurs élèves. Le jeudi, 4 mai, M. le Recteur, accompagné du R. P. Montagne, a fait la visite et la conférence promise.

Mgr Énard, évêque de Cahors, accompagné de ses vicaires généraux, assistait à la conférence, qu'il a ouverte par quelques mots de la plus gracieuse bienvenue. Puis, M. le Recteur a pris la parole et, pendant une heure, a entretenu son jeune auditoire de la nécessité de la haute culture dans le clergé séculier et des moyens de la produire.

Pour terminer, Monseigneur a repris quelques-uns des thèmes développés par le conférencier et encouragé ses lévites à l'amour du travail, pour les motifs élevés qui venaient d'être indiqués. L'Institut Catholique doit être pour notre clergé comme une école supérieure, non point de guerre, mais de science, soit pédagogique, soit théologique, et ce sera la récompense et l'honneur des meilleurs sujets du diocèse que d'y passer.

*
* *

Petits séminaires. — M. le Recteur, accompagné de M. Saltet, a visité les 6 et 7 juin derniers le petit séminaire de Polignan. C'est un charme que de s'arrêter dans un si beau site, et mieux encore que d'y être accueilli avec la cordialité parfaite que M. le Supérieur et MM. les professeurs de Polignan savent y mettre. M. le Recteur a adressé la parole à toute la communauté dans la « grande étude » : il a entretenu cet auditoire de « tous jeunes » des devoirs des collèges ecclésiastiques à l'heure présente, graves pensées que l'auditoire par son attention soutenue montrait qu'elles répondaient bien à ses sentiments.

*
* *

Lectures. — L'Institut a inauguré, au mois de février dernier, une institution imitée des universités anglaises : des *lectures* ou *cours extraordinaires*, donnés par un savant étranger à l'Institut, sur un sujet de haute science ecclésiastique.

Le sujet traité, cette année, a été l'exposé des croyances messianiques du peuple juif après les derniers prophètes et avant Notre-Seigneur. Le conférencier choisi par l'Institut Catholique est un jeune prêtre d'Avignon, orientaliste déjà distingué, M. l'abbé J. Méritan.

Les *lectures* ou *conférences*, auxquelles les dames ont été admises, ont eu lieu à l'Institut, dans la salle Duilhé-de-Saint-Projet, aux jours et sur les sujets suivants :

Vendredi,	17	février :	*Les sources du messianisme après Daniel.*
Samedi,	18	—	*Le messianisme politique.*
Lundi,	20	—	*Le messianisme mystique.*
Mardi,	21	—	*Le jour du Messie.*
Jeudi,	23	—	*Le règne du Messie.*
Vendredi,	24	—	*Le messianisme et l'Évangile.*

L'enseignement supérieur catholique ne comptant en France qu'un nombre très restreint de chaires ordinaires, on comprend quel intérêt il y aurait pour la science catholique à ce que l'usage anglais des *lectures* pût s'acclimater parmi nous, comme un hommage aux savants qui n'appartiennent pas au personnel de l'enseignement. C'est un semblable essai qui a été tenté à l'Institut. Il a parfaitement réussi.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Le R. P. Desjardins. — Étudiants et professeurs étaient déjà dispersés, lorsque l'Institut a été douloureusement frappé par la perte du R. P. Desjardins, S. J., professeur de droit canonique. Il a rendu son âme à Dieu, le 17 juillet à midi et demi. Nous aurons un solennel hommage pour le savant théologien que nous venons de perdre, collaborateur de la première heure, conseiller si sûr et si bienveillant, ferme et vaillant écrivain qui, voici deux mois à peine, écrivait encore dans les *Études religieuses* pour la défense des idées ultramontaines. L'infirmité avait depuis quelques années obligé l'actif vieillard à ne quitter guère plus la maison professe : mais il y faisait son cours et ses étudiants apprenaient à l'école de sa science autant qu'à l'école de son inaltérable patience. Dieu ait l'âme de ce bon serviteur.

*
* *

S. E. le cardinal Mathieu et l'Institut catholique. — Le 17 juin, à l'occasion de l'élévation de son chancelier au cardinalat, l'Institut avait, par une adresse remise à S. E. le cardinal Rampolla, fait parvenir au pape Léon XIII l'expression des sentiments que provoquait cet honneur dans toute la famille universitaire. S. S. a daigné faire répondre à M. le Recteur :

« Avec empressement et avec plaisir je me suis fait auprès du Saint-Père l'interprète des sentiments de reconnaissance exprimés par V. S. au nom de l'Institut Catholique, à l'occasion de l'élévation à la pourpre de Mgr Mathieu. Sa Sainteté voit avec satisfaction que l'honneur dévolu au distingué prélat rejaillit sur l'Université Catholique de Toulouse, dont il était le digne chancelier. Sa Sainteté a la confiance que cet accroissement d'honneur pour le corps académique contribuera à l'attacher de mieux en mieux au Siège Apostolique, et l'encouragera à tenir haut le renom de l'Université. Et pour qu'il en soit ainsi, en témoignage qu'il agrée l'hommage que vous lui avez rendu, l'auguste Pontife accorde de tout cœur à vous, à tous les professeurs et à tous les étudiants la bénédiction apostolique.

« Je saisis avec plaisir l'occasion qui m'est offerte, pour confirmer les sentiments de la plus sincère estime, avec lesquels je me redis de V. S. le très affectueux serviteur.

« M. cardinal Rampolla. »

Rome, 16 juin 1899.

S. E. le cardinal Mathieu, en l'audience de congé qu'il a eue du Saint Père, le 28 juin dernier, à tenu à témoigner de l'affectueux intérêt qu'il porte à l'Institut, en faisant décerner à notre recteur le titre de prélat de la maison de S. S.

***

Clôture des cours. — L'année universitaire 1898-1899 s'est terminée le 29 juin dernier, fête de saint Pierre. Le soir, à huit heures, MM. les professeurs et tous nos étudiants étaient convoqués dans notre nouvelle *aula*, toute fraîche encore des derniers coups de truelle des maçons et des platriers. Des mains ingénieuses autant qu'empressées avaient décoré la salle de fleurs, de lumières, de tentures, qui suppléaient de leur mieux à la décoration à venir. Notre *aula* a été inaugurée d'abord par la proclamation du résultat des examens de la Faculté de théologie, que l'on trouvera plus loin, et la proclamation du prix fondé par Mgr Duilhé de Saint-Projet : il est décerné à M. Michelet, étudiant de deuxième année. — Cet exercice académique terminé, M. Coutude, en qualité de doyen des lettres, et avec cette gracieuse et délicate bonté qui empreint ses harangues les plus officielles, a présenté au Recteur les compliments de toute la famille universitaire à l'occasion de la Saint-Pierre, et à l'occasion de la distinction dont il venait d'être l'objet de la part du Souverain Pontife. Les chaleureux applaudissements de l'assistance ont souligné le discours du distingué doyen. Le Recteur a répondu en invitant professeurs et étudiants à reporter à saint Pierre lui-même les sentiments que le 29 juin excitera dans leurs cœurs, et à S. É. le cardinal Mathieu, à sa bienveillance envers l'Institut Catholique, l'honneur que le Saint Père vient de faire au Recteur et plus encore à l'Institut lui-même : en terminant, le nouveau prélat a demandé de n'être pas trop monseigneurisé, et assuré que de tous les vocables le plus honorifique resterait toujours celui de « Monsieur le Recteur ». — Après tant d'inaugurations, de discours et d'applaudissements, un peu de musique n'était pas de trop : de bonnes voix basques, gasconnes, agennaises, y ont pourvu avec l'aide d'un pianiste béarnais, cependant que des Albigeois procédaient à un autodafé de feux de bengale, et que circulaient les coupes d'un vin que la couleur locale et la vérité nous obligent à appeler du Gaillac, mais qui n'en était pas moins le champagne inaugural.

***

Examens de la Faculté de théologie et de la Faculté des lettres. — MM. Laborie (Auch), Borrel (Carcassonne), Mercadiez (Rodez), Sanchet (Montauban), ont été reçus à l'examen de la licence ès-lettres devant le jury de l'Université de Toulouse. — MM. Barrau (Albi), Bermond (Albi), Cabanes (Albi), Darles (Toulouse), Guibert (Rodez), Lhuillier (Nancy), Pascal (Rodez), Pons (Constantine), Robert (Rodez), Saury (Mende), Sarazy (Agen), ont été reçus à l'examen de la licence en théologie devant le jury de notre Faculté de théologie. — MM. Barbier (Bayonne), Canac (Rodez), Michelet (Toulouse), Passet (Rodez) ont été reçus au premier examen de doctorat. — MM. Alçuyet (Bayonne), Hourcade (Bayonne), ont été faits docteurs en théologie. — M. Michelet (Toulouse) a été reçu à l'examen de licence en philosophie. M. Mano (Agen) a été fait docteur en philosophie. — MM. Barbier (Bayonne), Canac (Rodez), Passet (Rodez), ont été reçus à l'examen de licence en droit canonique. MM. Lhuillier (Nancy) et Chapert (Rodez) ont été faits docteurs en droit canonique. Nous donnerons à la rentrée le nombre total des bacheliers en philosophie, droit et théologie, faits dans les grands séminaires du ressort de notre

Institut : ce nombre, qui est loin encore d'être complet, dépasse dès aujourd'hui quarante. — MM. AUROND, HÉRAUD, RESSOUCHE (Mende), de BOISSY, FRIZAC, F. HILAIRE, ont été reçus à divers certificats de la Faculté des sciences.

*
* *

Petits séminaires et enseignement secondaire libre. — Mardi, 4 juillet a été tenue à l'Institut catholique de Toulouse la réunion des supérieurs des maisons ecclésiastiques d'enseignement secondaire du Sud-Ouest. Étaient présents : Mgr le recteur de l'Institut, le R. P. de Scorraille, provincial des jésuites, le T. R. P. Raynal, prieur de Sorèze, assisté du R. P. Eckert des Frères Prêcheurs, le R. P. Abbadie, supérieur de Garaison, le R. P. Freydier, recteur du Caousou, M. Lacroix, supérieur de Polignan, MM. les supérieurs d'Agen, de Périgueux, de Larressore, de Pamiers, de Gaillac, de Montauban, de Perpignan, de Gimont, d'Auch, de Lavaur, de Dax, de Saint-Affrique, d'Albi, les supérieurs de Saint-Stanislas, de Sainte-Barbe, de l'école Avignon de Toulouse. Les supérieurs de Saint-Pé, de Brive, de Castres, de Prades, de Sarlat, de Massals, de Moissac étaient excusés ou représentés. L'assemblée a délibéré sur les meilleurs moyens de s'unir pour promouvoir la protection et le progrès de l'enseignement ecclésiastique, le développement des études, la formation des professeurs, l'émulation des élèves, la solidarité des maisons entre elles, sous la direction des Ordinaires et des Supérieurs majeurs, en union avec l'Alliance des maisons chrétiennes. L'assemblée a procédé à la nomination d'un bureau ou comité permanent qui sera composé de Mgr le RECTEUR, président; le R. P. FREYDIER et M. LAHARGOU (de Dax), vice-présidents; le T. R. P. RAYNAL, M. CAZES (Lavaur), M. MORETTE (Montauban), M. IZART (Perpignan), conseillers; M. BIROT (Albi), secrétaire.

NN. SS. les évêques fondateurs de l'Institut catholique avaient daigné encourager cet essai de groupement et d'union; et plusieurs avaient adressé aux organisateurs des lettres qui ont été lues au début de la réunion : citons S. Ém. le cardinal Mathieu, Mgr de Pamiers, Mgr de Bayonne, Mgr de Cahors. L'office régional des maisons catholiques d'enseignement secondaire du sud-ouest est désormais fondé.

Au nombre des intérêts qu'il entend servir, il a mis la formation des professeurs. Il importe que les supérieurs s'appliquent à discerner parmi les jeunes clercs dont ils ont dirigé les premières études, ceux qui leur paraissent plus proprement aptes au ministère de l'enseignement, et que, les vocations une fois pressenties, ils les encouragent et les fortifient. Des grades! Il nous faut des grades! Et sûrement, dirons-nous avec le *Journal des Débats* (7 juillet dernier), « les parchemins ne sont pas tout, quand il s'agit de juger un professeur. Ils prouvent que ce professeur sait ce qu'il doit enseigner : mais il n'en résulte pas nécessairement qu'il sache l'enseigner. Un érudit peut être un détestable professeur, surtout dans l'enseignement secondaire. La vocation, le don d'intéresser les jeunes gens, l'autorité sur leur esprit, ne se constatent ni ne se mesurent à l'agrégation, et encore moins à la licence, qui n'a rien d'un examen professionnel. Il y a des professeurs éminents qui sont redoutés des familles. D'autres ne sont pas assez redoutés des enfants, ce qui revient au même. » Mais il n'empêche que les grades représentent toujours une plus value, officiellement cotée, et que dans l'état actuel de la concurrence cette plus value est

à l'avoir de nos rivaux. Qu'on lise ce qu'écrit le même publiciste : « La statistique des grades et titres dont sont pourvus respectivement les membres du personnel enseignant dans les établissements de l'État et dans les établissements libres est on ne peut plus significative. Le corps enseignant des lycées et collèges comprend 6.036 fonctionnaires, dont 1,759 agrégés et 2,620 licenciés. On n'a pas recensé les docteurs. Le reste se compose de bacheliers ou de brevetés de l'enseignement primaire. Les établissements libres, ecclésiastiques ou laïques, ne peuvent, à cet égard, soutenir la moindre comparaison. A nous en tenir aux premiers, nous trouvons, sur 5,438 directeurs ou professeurs, 27 docteurs, 15 agrégés, 753 licenciés, 1,504 bacheliers, 713 brevetés primaires et 2,426 maîtres qui ne possèdent d'autre titre pédagogique que la confiance de leur chef d'institution. *Comme instruction, le personnel enseignant libre n'équivaut même pas au personnel des répétiteurs de l'Université*, car ceux-ci comptent un quart de licenciés (573 sur 2,422). » Constatation désagréable, mais qu'il faut faire, en se proposant fermement de corriger, dans la mesure de nos faibles forces et sans oublier aucun de nos autres devoirs, un état si évidemment précaire.

En ce qui concerne l'émulation des élèves, le concours interscolaire organisé par l'Institut entre les petits séminaires et les maisons catholiques d'enseignement secondaire du Sud-Ouest, a eu lieu les 29 et 30 mai dernier, comme il avait été annoncé, et nous avons pu communiquer les résultats dès avant le 1er juillet. Les médailles, sans parler des mentions, se sont ainsi réparties :

Dissertation philosophique : Pierre Ricaud (Notre-Dame de Bétharram). — *Physique et chimie :* Louis Larribère (Petit séminaire de Saint Pé). — *Discours français :* Pierre Amalric (Petit séminaire de Belmont). — *Mathématiques :* Émile Rustau (Pensionnat Saint-Joseph de Rodez). — *Version latine :* Gabriel Delpech (Petit séminaire de Montfaucon).

Les nominations (médailles et mentions) se répartissent ainsi :

Montfaucon, Saint-Pé, Saint-Joseph de Rodez, Espalion : 5. — Pamiers : 4. — Bétharram : 3. — L'Esquile, Polignan, Dax, Auch, Perpignan, Mende, Castres : 2. — Belmont, Lavaur, Bergerac, Valence, Saint-Geniez, Gimont, Eause, Massals, Saint-Pierre de Rodez, Marvejols : 1.

La plupart des établissements du Sud-Ouest (33) avaient répondu à notre invitation. Les médailles seront décernées solennellement à la séance de rentrée de l'Institut, en novembre prochain.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

In memoriam. — Le conseil supérieur de l'Institut Catholique a été pour la troisième fois cette année mis en deuil. Mgr Billère, évêque de Tarbes, a été rappelé à Dieu cet août dernier. Le vénéré prélat, à qui l'âge interdisait les longs déplacements, s'était promis pourtant de venir visiter l'Institut où son diocèse est si bien représenté : la Providence en a disposé autrement. Nous unissons nos prières à celles de tout son clergé.

Le séminaire de l'Institut a été éprouvé bien sensiblement par la mort de M. Césaire Sire, économe. M. Sire était des nôtres depuis 1896. Né en 1840, entré à Saint-Sulpice en 1860, il avait enseigné successivement dans les grands séminaires de Clermont, de Dijon, du Puy. Nos étudiants garderont un touchant souvenir de sa bonté, de sa piété, de sa fine bonhomie. Ses livres — une *Vie populaire de la vénérable mère Agnès*, une *Vie édifiante d'une pieuse paysanne, Catherine Beillard*, une *Vie de M. Antonin Chaussinand*, — sont des livres édifiants et simples comme leur auteur. Nous perdons en lui un auxiliaire aimé de tous.

Voici quelques détails sur la mort de M. Sire. Il était rentré le 22 septembre de Saint-Jory dans un état extraordinaire d'épuisement et de prostration, mais du 23 au 24 un mieux avait semblé se produire. Bien que le cher défunt ne dit pas la sainte messe depuis plusieurs jours, il se levait, et descendait même au réfectoire pour les repas. Le dimanche 24 il soupa avec M. Couture et causa assez longuement avec lui. Mais dans la nuit, vers le matin sans doute, il fut pris par une crise d'asthme qui le réduisit à l'agonie. Au matin le domestique entra, selon son habitude, et trouva M. Sire agonisant. Il courut chercher des secours. M. Senderens donna une dernière absolution : M. Graciette appliqua les derniers remèdes; la sœur Brigitte suggérait de saintes pensées, et vers huit heures et demie tout était fini.

Un service funèbre pour M. Sire et pour le R. P. Desjardins a été célébré à l'Institut le 10 novembre.

*
* *

Nominations. — Le R. P. Portalié, S. J., professeur au scolasticat de Vals, a été élu par la faculté de théologie en remplacement du R. P. Boussac, S. J., nommé professeur à l'Université Grégorienne. Le R. P. Portalié professera la théologie positive.

Le R. P. Besson, S. J., professeur au même scolasticat, a été élu en remplacement de feu le R. P. Desjardins. Le R. P. Besson professera les décrétales.

M. Franon, P. S. S., a été mis par la compagnie de Saint-Sulpice à la disposition de l'Institut, en remplacement de feu M. Sire.

M. Gimazanes, professeur de littérature latine, ayant été nommé supérieur du séminaire de l'Esquile, la faculté libre des lettres a demandé au distingué et dévoué supérieur de vouloir bien, au moins provisoirement.

*

continuer à nos étudiants le cours d'histoire de la littérature latine. Provisoirement aussi M. BAYLAC a bien voulu se charger de la correction de la dissertation latine et de l'explication des auteurs latins.

***

Notre rentrée. — La rentrée de l'Institut s'est faite le 3 novembre. La maison est pleine : la communauté des étudiants compte 62 internes, chiffre qui n'avait jamais été atteint depuis la fondation de l'Institut.

Par un rescrit en date du 30 juin dernier, la S. Congrégation des Études a érigé en facultés canoniques l'enseignement du droit et l'enseignement de la philosophie. On trouvera ci-contre le programme des cours de nos « trois facultés canoniques ». Les étudiants inscrits à la faculté de théologie sont au nombre de 25. Le droit et la philosophie en sont encore à un nombre trop modeste pour être publié dans le *Bulletin*, mais le R. P. BESSON et le R. P. MONTAGNE sont hommes à reproduire le miracle de Deucalion, et on l'attend.

La faculté libre des lettres compte 34 inscrits.

L'école supérieure des sciences arrive à 17.

Les étudiants de lettres ont eu la consolation de trouver en arrivant un règlement fait tout exprès pour eux : on a calqué à leur usage le règlement des étudiants de lettres de l'Institut Catholique de Paris, et pour récompenser le zèle qu'ils témoignent déjà pour leur nouveau et assez rigoureux règlement, un prix de cent francs, dit prix du cardinal MATHIEU, est destiné à l'étudiant qui aura atteint la plus haute moyenne de devoirs écrits pendant l'année. Car le devoir écrit devient le grand cheval de bataille de l'Institut, quelque chose comme le cheval de Troie, dont chacun sait qu'il n'en sortit que des héros.

Nos professeurs ont repris leur tâche après des vacances bien employées : celui-ci, dont on connait l'apostolique éloquence, a prêché la retraite pastorale d'un diocèse qui nous est bien cher; un autre a présidé des distributions de prix; un autre a poursuivi ses belles études de thérapeutique viticole, dans le Gers; deux autres, auxquels on pourrait en joindre un troisième, ont été signalés à Paris parmi les *estivandiers* de la Bibliothèque Nationale: le R. P. MONTAGNE est allé à Rome subir l'examen de maîtrise en théologie, et, à cette occasion, a obtenu une audience du Saint Père et une bénédiction toute spéciale pour nous tous.

Mgr le RECTEUR publiera le mois prochain un volume in-8° de 300 pages intitulé : *Tractatus Origenis de libris Scripturarum, detexit et edidit* PETRUS BATIFFOL, *sociatis curis* ANDREAE WILMART *solesmensis* (Paris, Picard, 1900). Entre temps, il préparait la participation de l'Institut à l'Exposition Universelle de 1900.

L'Institut catholique de Toulouse, en effet, a demandé et obtenu un mètre de surface murale avec vitrine-bibliothèque dans le groupe I, classe 3. Il se fait modeste, comme il convient, mais il espère faire honorable figure. Si même ses amis veulent ne pas oublier le mythe de Cendrillon et combien le parrain de Cendrillon fut bon parrain en ne lui refusant rien, ils penseront, espérons-le, à envoyer à l'Institut une petite obole..., ne fût-ce que pour acheter les soques indispensables à qui veut se produire à la royale fête qui s'annonce.

*
* *

Conférences blanches. — Les conférences d'enseignement religieux, inaugurées l'an passé pour les jeunes filles et les dames, dans la chapelle des Sœurs-de-l'Espérance, sous le patronage de l'Institut catholique, seront reprises cette année (1899-1900). Elles seront partagées en deux séries.

Première série (décembre-février). — M. le chanoine VALENTIN, mainteneur des Jeux Floraux, les mardis 1, 8, 15, 22 décembre; 5, 12, 19, 26 janvier et 2 février : *L'éloquence sacrée au dix-septième siècle.*

Le R. P. MONTAGNE, des Frères Prêcheurs, les lundis 4, 11, 18 décembre; 8, 15, 22, 29 janvier et 5 février : *Psychologie appliquée à l'éducation.*

M. l'abbé SALTET, les mercredis 6, 13, 20 décembre; 10, 17, 24, 31 janvier : *Les persécutions.*

Deuxième série (février-avril). — M. l'abbé MAISONNEUVE, mainteneur des Jeux Floraux, les vendredis 9, 16, 23 février; 2, 9, 16, 23, 30 mars et 6 avril : *Eléments de théodicée.*

Le R. P. BESSON, de la Compagnie de Jésus, les lundis 12, 19, 26 février, 5, 12 19, 26 mars et 2 avril : *Questions choisies de droit et de morale.*

M. l'abbé MATHIEU, aumônier des Sœurs-du-Sauveur, directeur de la *Caecilia*, les mercredis 7, 14, 21, 28 fevrier; 7, 14, 21, 28 mars et 4 avril : *Histoire de l'art chrétien : la musique.*

Les « conférences blanches » auront lieu, aux jours indiqués, à dix heures précises du matin. Les personnes qui désirent y assister sont priées de se faire inscrire chez les Sœurs de l'Espérance. Il leur sera délivré une carte nominative d'entrée pour toutes les conférences de la présente année. En s'inscrivant, elles voudront bien verser une cotisation, dont la générosité de chacune fixera le montant, pour couvrir les frais généraux des « conférences blanches ».

*
* *

Petits et Grands Séminaires. — Dimanche 29 octobre, Mgr le Recteur s'est rendu à Bayonne, où il a été l'hôte de Monseigneur l'Évêque. Ce jour-là, le Grand Séminaire achevait sa retraite de rentrée et Monseigneur de Bayonne en présidait les exercices de clôture. A la demande du supérieur du Grand Séminaire, le Recteur de notre Institut a donné le soir la lecture spirituelle à toute la communauté réunie, sous la présidence de Monseigneur l'Évêque : il a pris texte de la récente encyclique du Saint-Père au clergé de France, pour montrer combien la haute culture ecclésiastique répondait au désir de Léon XIII et au besoin actuel de la société catholique, et pour exposer ce que l'Institut de Toulouse apporte de concours à cette haute culture. Il a conclu en exprimant au Grand Séminaire de Bayonne et au groupe si distingué de ses professeurs la gratitude de l'Institut pour la cordiale entente qui l'unit à eux et pour le choix si honorable de sujets qu'ils lui confient chaque année.

Monseigneur de Bayonne a complété la séance en proclamant les noms des séminaristes qui ont subi devant le jury du Grand Séminaire les épreuves du baccalauréat en philosophie et théologie, et en félicitant les jeunes lauréats.

Cette visite faite par le Recteur de notre Institut n'est pas la première :

il avait déjà été invité de même à Auch, à Carcassonne, à Cahors. Les liens qui unissent notre Institut aux Grands Séminaires de tout le Midi, se resserrent affectueusement pour le bien commun.

Entre temps, Mgr le Recteur visitait le collège de Notre-Dame de Dax, dont notre cher ancien, M. Lahargou, lui faisait les honneurs; puis le collège Saint-Louis de Gonzague tout battant neuf, à Bayonne; et enfin le petit séminaire de Larressorre, l'élégant et blanc collège qui fait songer au moutier dont rêvait Montluc : «... *Il me ressouvenoit tousjours d'un prieuré assis dans les montagnes, que j'avois vu autrefois, partie en Espagne, partie en France, nommé Sarracoli : j'avois fantaisie de me retirer là en repos; j'eusse vu la France et l'Espagne en mesme temps : et si Dieu me preste vie, encores je ne sçay que je feray...* »

On lit dans la *Semaine catholique du diocèse d'Agen* (18 novembre) :

Vendredi soir, au Grand Séminaire, une joyeuse fête réunissait la communauté à la chapelle de la sainte Vierge. Sa Grandeur Monseigneur l'Évêque, que l'on était allé chercher processionnellement dans ses appartements, se tenait devant l'autel, assistée de Monseigneur le Recteur de l'Institut catholique de Toulouse et de Monseigneur le vicaire général Hébrard. Au banc des directeurs, occupant le rang d'honneur qui leur convenait, M. le vicaire général Lespinasse, M. le Doyen du Chapitre, et M. le Supérieur du Grand Séminaire.

Après le chant de l'invocation au Saint-Esprit, Monseigneur l'Évêque a pris la parole. [Nous reproduirons ce beau discours dans notre prochain numéro.]

L'allocution de Monseigneur terminée, la proclamation solennelle des noms des lauréats a suivi. Voici les noms de ces Messieurs, avec leurs titres respectifs :

M. Mano, curé de Naresse, docteur en philosophie.

MM. Brun, vicaire de Clairac; Dissac, vicaire de Tournon : Marvier, vicaire de Castillonnès; Teyssier, vicaire de Port-Sainte-Marie, bacheliers en théologie; MM. Escande et Serres, clercs-minorés, bacheliers en philosophie.

Alors M. l'abbé Mano, doyen du jeune groupe, à genoux devant le livre des Saints Évangiles, toute la communauté se tenant debout dans un solennel recueillement, a récité la profession de foi de Pie IV et de Pie IX. Et, à sa suite, chacun des lauréats en a prononcé la conclusion, en forme de serment, la main sur l'Évangile. Et puis, ils se sont avancés tour à tour jusqu'aux pieds de Monseigneur l'Évêque, qui leur a remis le diplôme, avec la paternelle accolade : n'étaient-ils pas les chevaliers du travail, parés des armes de lumière pour les combats non sanglants du Seigneur Jésus? C'était bien simple : bien beau aussi. L'Église transfigure tout ce qu'elle touche. Les âmes ont été impressionnées : le travail s'en ressentira.

Avons-nous besoin d'assurer que la parole de Mgr l'Évêque, si pleine, si fortifiante, nous restera au cœur, dans ces régions réservées du cœur où rien ne s'oublie plus? Nous la garderons, pour les heures — inévitables — où la tâche semblera dure, l'étude longue, la question difficile, la page de théologie aride et froide, l'examen chargé : elle nous redonnera des ailes!

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Conseil supérieur de l'Institut. — Le Consistoire du 14 décembre nous a donné la consolation de voir pourvus les sièges épiscopaux dont la vacance faisait autant de vides dans notre conseil supérieur. — S. G. Mgr Germain, évêque de Rodez, est transféré au siège archiépiscopal de Toulouse : nous sommes heureux, plus que cette expression banale ne le saurait dire, de saluer notre nouveau chancelier, et de lui présenter les hommages d'une respectueuse et chaleureuse bienvenue. — S. G. Mgr Mignot, évêque de Fréjus, est transféré au siège archiépiscopal d'Albi. M. le chanoine de Carsalade du Pont est promu au siège de Perpignan; M. Franqueville, au siège de Rodez; M. Scheffer, au siège de Tarbes. A eux tous : *ad multos annos!* Mais nous aimons à noter que Mgr d'Albi est un exégète et un philosophe, et qu'on lui doit notamment la magistrale préface du *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux; que Mgr de Perpignan était secrétaire de la société historique de Gascogne et correspondant de la société nationale des Antiquaires de France; que Mgr de Rodez et Mgr de Tarbes sont signalés comme des prêtres d'une haute culture et qui portent le plus vif intérêt aux études. L'Institut a des raisons bien particulières de remercier le Saint-Siège du choix dont il a le droit de tant espérer.

*
* *

Mgr Douais, évêque de Beauvais. — Nos cordiales et respectueuses félicitations à notre cher et savant ancien collègue que le Saint-Siège donne pour évêque au diocèse de Beauvais!

Appelé d'une importante aumônerie du diocèse de Montpellier à l'Institut Catholique en 1880, M. Douais y professa l'histoire ecclésiastique jusqu'à sa nomination comme vicaire général de Mgr de Cabrières, à la fin de 1896. Ces dix-sept années ont été fécondes pour la science. Sans parler des deux sociétés savantes de Toulouse dont notre collègue fut un des membres les plus actifs et les plus appréciés, il enrichit notre histoire ecclésiastique de nombreuses et importantes contributions, telles que : La *Praxis inquisitionis* de Bernard Gui, le *Cartulaire de Saint-Sernin*, les *Actes* des chapitres des Frères Prêcheurs, la correspondance de Fourquevaux, etc. Il fonda, avec les encouragements du cardinal Desprez, l'œuvre de *Toulouse Chrétienne*. Dans ses cours publics de l'Institut, il traita avec succès les origines du christianisme, de saint Augustin et des hérésies qu'il a combattues, de l'église de Toulouse, de l'Inquisition du XIIIe siècle, etc. Dans les conférences fermées, il inculqua la bonne méthode historique à nos étudiants, prépara avec leur concours la publication de textes inédits et créa de vraies vocations d'historiens et de paléographes. Puisse l'Institut Catholique continuer, dans cette branche si essentielle des sciences ecclésiastiques, les bonnes traditions qu'il y a fondées!

*
* *

Séance de rentrée. — Jeudi, 23 novembre, a eu lieu dans la nouvelle grand'salle de l'Institut Catholique de Toulouse la séance annuelle de rentrée.

Mgr l'archevêque d'Auch, qui avait été invité à la présider, ayant dû s'excuser, avait prié Mgr le Recteur de la présider à sa place. Dans l'assistance on remarquait M. le vicaire général Touzet, représentant l'administration diocésaine de Toulouse, M. l'archiprêtre de Saint-Étienne, le Chapitre presque au complet, le R. P. de Scoraille et le R. P. d'Adhémar, ainsi que des représentants de tous les Ordres religieux établis à Toulouse et des Sociétés savantes, enfin un auditoire où se retrouvaient les noms les plus distingués de la société toulousaine.

M. l'abbé Maisonneuve a présenté le rapport sur les travaux de l'année écoulée. Il a passé en une rapide revue l'enseignement des divers professeurs de l'Institut et a su présenter cet ensemble en un raccourci élégant qui était aussi bien une synthèse philosophique. Les applaudissements ont souligné les bons endroits et montré au rapporteur que l'auditoire répondait à ses plus hautes aspirations.

Mgr le Recteur a donné un souvenir ému à la mémoire du R. P. Desjardins et des évêques du Conseil supérieur de l'Institut, décédés en ces derniers mois. Il a rappelé le dessein que le cardinal Bourret avait conçu de l'Institut dont il fut le plus ferme patron, et, en termes sobres et mesurés, auxquels l'auditoire prêtait l'attention la plus sympathique, il a montré de quelle manière le plan du cardinal était aujourd'hui réalisé.

M. l'abbé Couture a clos cette brillante et sérieuse séance par une improvisation pleine de verve et d'érudition, résumant les vingt ans de son enseignement littéraire sur les origines catholiques de la Renaissance. Il a rappelé l'œuvre d'Ozanam, mais on pensait à Ozanam lui-même, et, en songeant à tant de leçons si pleines de choses et si pleines de pensées, on sentait quel trésor reste M. Couture pour l'Institut Catholique. Les applaudissements chaleureux de l'assistance le disaient au mieux.

Un de nos amis disait en sortant : « Il semble que nous revoyons les premiers jours si pleins d'espérance de l'Institut! » Non, ce ne sont plus les premiers jours, mais l'Institut a atteint sa majorité.

*
* *

Nouveaux professeurs. — M. l'abbé Degert, docteur ès lettres, est nommé professeur de littérature latine à l'Institut Catholique

M. Degert, à qui nous sommes heureux de souhaiter la bienvenue à Toulouse, est un ancien élève de l'Institut Catholique. C'est un savant distingué, auteur d'une remarquable thèse sur le *Cardinal d'Ossat*, et de nombreux mémoires d'histoire méridionale.

M. Degert, qui appartient au diocèse d'Aire, était professeur de rhétorique au collège libre de Dax.

*
* *

A la mémoire du Cardinal Desprez. — Le buste du Cardinal Desprez, fondateur de l'Institut Catholique, vient d'être placé dans la salle des pas-perdus. Cet admirable buste de terre cuite n'est autre que la maquette

de la tête du Cardinal telle qu'elle a été exécutée en marbre pour le monument de la Métropole. Elle est l'œuvre du sculpteur Maurette, et elle a été donnée à l'Institut par M. l'archiprêtre Delpech. Nous l'en remercions de tout cœur.

*
* *

Grands et Petits Séminaires. — Nous lisons dans la *Revue religieuse de Cahors* (2 décembre 1899) :

« Lundi 27 novembre, une cérémonie avait lieu, au Grand Séminaire, qui pour avoir laissé dans une parfaite indifférence la vieille cité cadurcienne, n'en constitue pas moins un événement, la résurrection en petit d'un passé glorieux. En vertu d'une concession de la C. des Études, les directeurs des Grands Séminaires des divers diocèses du ressort de l'Institut Catholique de Toulouse, sont autorisés à faire subir à leurs élèves les examens d'auditorat ou baccalauréat en philosophie scolastique, en théologie et en droit canonique. Le Grand Séminaire de Cahors vient d'user pour la première fois du privilège octroyé par Rome. Du nombre de ses élèves qui viennent d'achever le cours normal de leurs études théologiques, sept se trouvaient dans les conditions requises pour l'obtention du baccalauréat de théologie. Remise solennelle du diplôme leur a été faite lundi dernier, selon le cérémonial usité en pareille circonstance.

A onze heures, tous les élèves du Grand Séminaire, en habit de chœur, sont réunis avec leurs maîtres dans la chapelle. Monseigneur l'Évêque en *cappa magna* préside assisté de Mgr Batiffol, le distingué recteur de l'Institut catholique de Toulouse, et entouré de MM. les vicaires généraux Laporte et Massabie et de M. le Supérieur du Grand-Séminaire.

On chante le *Veni Creator*, puis Monseigneur l'Évêque prononce de l'autel le discours suivant : [nous avons reproduit plus haut ce discours].

Le discours de Monseigneur terminé, un des bacheliers recite d'une voix nette et ferme la profession de foi. Et à sa suite chacun des lauréats prête serment de même. Monseigneur, assis devant l'autel, proclame alors les noms des nouveaux bacheliers. Il appelle successivement MM. Frédéric Lacroix, vicaire de Lacapelle Marival; Émile Lizouret, vicaire de Limogne; Casimir Decremps, vicaire de Souillac; Louis Lacavalerie, vicaire de Douelle; Xavier Landes, diacre. Chacun de ces Messieurs, sauf les trois derniers qui, n'ayant pu se rendre présents, agissent par procureur, gravit les degrés de l'autel et reçoit son diplôme des mains de Monseigneur. Sa Grandeur donne en même temps une paternelle accolade à ceux qu'Elle semble armer ainsi Chevaliers de la Vérité sainte. Le chœur chante l'antienne à Saint Thomas, *O doctor optime...*, puis de très pieuses et très mélodieuses invocations à Marie, siège de la vraie et divine sagesse. Monseigneur donne la bénédiction pontificale, et la cérémonie s'achève au chant triomphal du *Magnificat*.

Le diner réunit au réfectoire tous ceux qui ont participé ou assisté à la cérémonie. Monseigneur avait fait aux bacheliers l'honneur de les inviter à sa table. Au dessert, l'un d'eux, M. E. Lizouret, se fait l'interprète de ses confrères en baccalauréat : avec une modestie charmante il remercie Monseigneur l'Évêque, Monseigneur le Recteur, et MM. les Directeurs du Grand Séminaire, et finit en provoquant ses frères cadets à conquérir à leur tour les palmes cueillies par leurs aînés.

« Mgr Batiffol se lève ensuite sur les instances de tous, et en des termes

d'une grâce exquise, à son tour il remercie et félicite Monseigneur l'Évêque d'abord pour la belle page d'histoire qu'il nous a fait lire, le Grand Séminaire de Cahors pour les excellents sujets qu'il a fournis et qu'il continue de fournir à l'Institut Catholique, les lauréats pour les conditions particulièrement flatteuses et honorables dans lesquelles ils ont gagné leur grade; la note 7, c'est-à-dire *bien*, suffisait, et sur les bacheliers, trois ont atteint la note 8, un autre la note 9. Monseigneur le Recteur finit en rappelant d'une très délicate façon le souvenir de saint Vincent de Paul, qui, avant d'avoir au front l'auréole, plus désirable que toute autre, de la sainteté. conquit jadis, alors qu'il était Monsieur Vincent, ses grades en théologie à l'ancienne université de Toulouse; et ce souvenir explique à lui seul, dans la pensée de Monseigneur le Recteur, la facile et cordiale union qui existe entre l'Institut Catholique de Toulouse et messieurs de Saint-Lazare du Grand Séminaire de Cahors.

Le Petit Séminaire de Montfaucon ne fut pas oublié, et mention très élogieuse, soulignée d'applaudissements chaleureux, fut faite du beau succès qu'il remporta dans le concours interscolaire de juillet 1899. C'est Monseigneur l'Évêque qui voulut être ici le *procureur* du jeune lauréat, et qui reçut des mains de Mgr Batiffol la belle et artistique médaille de bronze, décernée à M. Gabriel Delpech, élève de rhétorique, lauréat de version latine. »

***

Cours publics et conférences d'hiver. — Nos cours hebdomadaires publics ont été ouverts par M. Senderens, qui dès novembre a commencé ses leçons sur les forces physiques et les forces vitales. Au mois de janvier commenceront les cours publics de M. Couture sur les théologiens espagnols du XVIe siècle. du R. P. Portalié sur le protestantisme contemporain, de M. Saint-Raymond sur l'histoire de l'Eglise depuis 1830.

Les conférences d'hiver du jeudi ont commencé le 7 décembre. M. Arnaud a ouvert la série par une leçon sur la jeunesse de Veuillot : nos lecteurs auront le plaisir de la lire dans le *Bulletin*. — M. Valentin suivit, avec une leçon sur le *Testament politique* de Richelieu. — On annonce parmi les prochains conférenciers : le R. P. Suau, M. Maisonneuve, M. René Doumic, M. Birot, M. André Hallays, M. de Peyralade, M. Rocher, Le T. R. P. Guillemin, le R. P. Condamin, le vicomte Begouen, etc.

BULLETIN

DE

LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

1900

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

RUE BONAPARTE, 90

1900

BOSSUET ET DEFORIS

UNE ESQUISSE DE SERMON

A la suite des *Sermons de Bossuet*, Deforis[1] a publié une série de *Pensées chrétiennes et morales* sur différents sujets. C'était sans doute faire œuvre utile de recueillir ces pensées « belles sublimes et profondes, toujours pleines d'instructions et souvent capables, si elles étaient étendues et bien développées, de fournir matière à d'amples discours[2]. » Mais l'éditeur eût été mieux inspiré s'il les eût données telles qu'il les avait trouvées dans les cahiers, où le grand orateur amassait les matériaux de ses prédications. Sous leur forme simplement ébauchée, elles valent infiniment mieux qu'après les retouches un peu lourdes de son éditeur mal inspiré. De plus il a eu le tort grave, comme l'a remarqué M. Lebarq[3], d'accumuler là plusieurs pièces, *même entières*, pour lesquelles il n'avait pas trouvé place dans la classification liturgique des œuvres oratoires. « Deforis et ses collaborateurs, dit-il encore, en prirent tout à leur aise. A côté de pensées réellement détachées dans les manuscrits, ils introduisirent des opuscules ayant un commencement, un milieu et une fin, des dissertations, des homélies, des esquisses de sermons et ils se permirent d'en faire littéralement une sorte de hachis, les découpant par paragraphes, dont chacun fut affublé d'un titre de leur façon[4]. » M. Lebarq a su retrouver, au milieu d'œuvres ainsi

1. *Œuvres de Messire J. B. Bossuet*, Paris, 1772, t. VII.
2. *Id.*, préface, p. LXXXIII.
3. *Histoire critique de la prédication de Bossuet*, 2e édit., 1891, p. 23.
4. *Id.*

défigurées, des esquisses de sermon, par exemple *sur l'Église, sur le Carême*, et l'esquisse du sermon sur *la Conversion* qui va nous occuper. Malheureusement cet habile critique, malgré sa perspicacité, a été comme forcément amené à commettre plusieurs erreurs dans la publication de ce canevas, par la façon singulière dont Deforis l'avait traité. Nous avons eu la bonne fortune d'en acquérir récemment le texte original, au milieu de notes de Bossuet destinées à son *Histoire des Variations* et à l'*Histoire de France*. C'est une feuille de la grandeur du manuscrit *des États d'oraison*. La première page est remplie en entier, le verso ne l'est qu'à moitié; les lignes prennent toute la largeur sans presque laisser de marge.

Mettons en regard l'œuvre de l'évêque de Meaux et la malheureuse amplification de Deforis : ce sera son juste châtiment d'avoir osé « faire du Bossuet ». Nous donnons le texte de l'éditeur bénédictin, tel qu'il l'a divisé par tranches placées sous un numéro d'ordre avec un titre de sa façon.

TEXTE DU MS.	TEXTE DE DEFORIS
Probet ã. I Cor. XI.	Probet autem *seipsum homo : « Que l'homme s'éprouve lui-même. »*[1]
Tout ce qui est saint inspire de la frayeur. Isaïe. Sanctus, etc. Au lieu de : Je suis consolé : Væ mihi... La Vierge Marie[2] :	**CLVII. Frayeur qu'inspirent les choses saintes.** Tout ce qui est saint inspire de la frayeur. Isaïe. *après avoir ouï retentir de la bouche des Séraphins ces paroles :* Sanctus, *sanctus, sanctus Dominus Deus exercituum : « Saint, saint, saint est le Seigneur, le Dieu des armées;* au lieu de *dire :* Je suis consolé; *il s'écrie : « Malheur à moi qui me suis tu; parce que mes lèvres sont souillées, et j'ai vu de mes propres yeux le Roi, le Seigneur »* : Væ mihi, *quia tacui, quia pollutus labiis ego sum... et Regem Dominum exercituum vidi oculis meis.* La Vierge Marie *est aussi troublée à la voix de l'ange, qui vient lui annoncer le grand prodige qui doit s'opérer en elle.*

1. A la suite Bossuet avait commencé à écrire le texte de Luc I, 34 : *quo...*, puis il l'a effacé sans achever même le premier mot.

2. Les amplifications de Deforis sont indiquées par des caractères italiques.

CLVIII. Première épreuve que nous devons faire.

[Il faut d'abord s'éprouver sur la connaissance, voir si l'on connaît bien son mal, si l'on sent ce que c'est que d'être exclu de la sainte table : c'est l'être du ciel. Aussi combien grande était la douleur des premiers chrétiens quand ils s'en voyaient séparés!][1]

CLIX. Quelle est la fin de notre épreuve : caractère du jugement de Dieu.

Nostre[2] épreuve est prévenir le jugement de Dieu. Si nous nous jugions, pas jugez : Saint Paul dans ce chapitre : Le jugement de Dieu pénétrant : épée de sa bouche; éclairant : lumière, in lucernis; accablant : justice : le cordeau à la main. Cogitavit dissipare Jerusalem. Tetendit funiculum suum.

Notre épreuve *a pour fin de* prévenir le jugement de Dieu : « Si nous nous jugions, *nous ne serions* pas jugés... — *Or*, le jugement de Dieu *est* pénétrant; *car* l'épée *qui sort* de sa bouche *entre jusque dans les replis de l'âme : il est* éclairant; *parce que la lumière de sa vérité dissipe toutes les ténèbres qui pourraient nous couvrir : Scrutabor Jerusalem* in lucernis : *Je porterai la lumière des lampes jusque dans les lieux les plus cachés de Jérusalem :* » *il est* accablant *car il s'exerce dans toute la rigueur d'une* justice *qui s'avance pour redemander tous ses droits.* « *Le Seigneur a résolu d'abattre la muraille de la fille de Sion; il a tendu son* cordeau, *et il n'a point retiré* sa main *que tout ne fût renversé.* » Cogitavit *Dominus* dissipare *murum filiæ Sion;* tetendit funiculum suum *et non avertit manum suam a perditione.*

CLX. Qualités que doit avoir le nôtre.

La première qualité : douleur : la seconde : confusion; la troisième : entrer dans le sentiment de la justice de Dieu, s'accabler et se renverser soy mesme.

La première qualité *que doit avoir notre jugement*, *c'est la* douleur; la seconde, *la* confusion; la troisième, *c'est* d'entrer dans le sentiment de la justice de Dieu, s'accabler et se renverser soi-même.

CLXI. Combien le jugement de Dieu est pénétrant. Nécessité de la douleur pour nous bien juger nous-mêmes.

1. P. Pesez le chapitre IV, Heb. : Vivus sermo Dei.

Victime égorgée, écorchée, la graisse séparée d'avec la chair, les reins, les entrailles. Anatomie : ce chirur-

Pesez le chapitre IV *de l'Épître aux* Hébreux. Vivus sermo Dei : « *La parole de Dieu est vivante et efficace et elle perce plus qu'une épée à deux tranchans; elle entre et pénètre jusque dans les replis de l'âme et de l'esprit, jusque dans les jointures et dans les*

1. Cette interpolation, n'étant pas comme les autres une simple amplification, mais un texte de Bossuet tiré d'ailleurs, a été mise entre crochets.

2. Au-dessus de *Nostre*, Bossuet avait commencé à écrire le mot prin[cipe] puis il l'a effacé aussitôt.

gien son couteau afilé et à deux tranchants à la main : Les jointures : les moelles : les pensées, les intentions les plus secrettes. Anatomie : sur un sujet vivant : La douleur vive : Vivus sermo. Ce glaive est vivant : il donne la vie, mais proportionnée; aux justes, une vie de joye ; aux pécheurs, vie de douleur. Torsiones et dolores. Is. VIII, 8.

moelles, et elle démêle les pensées et les mouvemens du cœur ». *Voyez la* victime *qui avoit été* égorgée; *on l'*écorch*oit*, la graisse *étoit* séparée d'avec la chair; les reins, les entrailles *étoient mis à part; on faisoit, pour ainsi dire*, l'anatomie *de la victime. C'est ainsi que Dieu, comme* un chirurgien, *avec* son couteau affilé à deux tranchans à la main, *qui est sa parole, pénètre* les jointures, les moelles, les pensées, les intentions les plus secrètes *et fait dans la partie la plus spirituelle de notre être, comme une espèce d'*anatomie sur un sujet vivant. La douleur, *pour prévenir son jugement, doit donc être* vive, *comme sa parole l'est.* Vivus sermo. Ce glaive est vivant; il donne la vie, mais proportionnée: aux justes, une vie de joie; aux pécheurs, *une* vie de douleurs : « *Ils doivent être comme agités de convulsions et de douleurs, il faut qu'ils souffrent des maux comme une femme qui est en travail.* » Torsiones et dolores *tenebunt, quasi parturiens, dolebunt.*

Ce n'est pas tout de penser à vos péchez : douleur. Car c'est le jugement de Dieu prévenu. Or ce jugement douleur. Donc si point douleur ici, point de jugement de Dieu. Or, si nous ne jugeons, nous serons jugez, etc.

Ce n'est pas tout de penser à vos péchés, *la* douleur *vous est encore nécessaire;* car c'est *le point essentiel de bien* prévenir le jugement de Dieu. Or, ce jugement *produit la plus vive* douleur : donc si point *de* douleur ici, point de jugement de Dieu; or, si nous ne nous jugeons, nous serons jugés.

CLXII. Quelle doit être notre confusion à la vue de nos iniquités. Effets de cette confusion dans l'âme qui en est remplie.

2 P. — Jér. Sicut fur deprehensus, II, 26. — Unusquisque ad proximum suum... facies combustæ vultus eorum. Is. XIII, 8. Honte. témoignage du pécheur contre soy mesme.

La confusion est la seconde qualité : elle doit être semblable à celle d'un voleur qui est surpris dans son délit : quomodo confunditur fur *quando* deprehenditur. *Il faudroit que les pécheurs qui déplorent sincèrement leurs excès, et qui veulent prévenir le jugement du Seigneur, imitassent, par esprit de pénitence ceux qui, à son approche, saisis d'une crainte trop tardive, se regarderont l'un l'autre avec étonnement, et dont les visages seront desséchés comme s'ils avoient été brûlés par le feu :* Unusquisque ad proximum suum *stupebit*, facies combustæ vultus eorum. *Cette honte est le témoignage du pécheur contre soi-même; elle produit une* tendresse dans le front, *qui le fait rougir saintement des désordres de sa vie et qui lui fait dire, d'un cœur vivement pénétré : Il ne*

Tendresse dans le front. Nobis confusio faciei. Dan. IX, 6,8. — Les grands comme les petits. Regibus nostris...

nous reste que la confusion de notre visage : Nobis confusio faciei. Les grands comme les petits *doivent s'en revêtir et en être couverts :* Regibus nostris, *principibus nostris. L'effet de cette confusion, c'est de nous faire entrer dans de grands sentiments de notre indignité, qui nous portent à nous anéantir devant Dieu, et nous empêchent même de lever les yeux en sa présence; parce que nos iniquités sont alors comme un poids sur notre tête, qui nous oblige de nous abaisser toujours plus profondément.* Deus meus, confundor et erubesco levare faciem meam ad te; *quoniam iniquitates nostræ multiplicatæ sunt super caput nostrum.*

Deus meus confundor et erubesco levare faciem meam ad te. I Esdr. IX, 6.

Ce n'est pas seulement la considération des châtimens que le péché nous attire, qui doit nous tenir dans cet état d'humiliation; mais la vue du péché en lui-même, de sa laideur, de l'opposition qu'il met entre Dieu et nous, pour pouvoir lui dire avec Esdras : « Vous nous voyez abattus devant vos yeux, dans la vue de notre péché; car après cet excès, on ne peut pas subsister devant votre face » : Ecce coram te sumus in delicto nostro; non enim stari *potest coram te* super hoc.

Ecce coram te sumus in delicto nostro; non enim stari super hoc. ℣ 15. Reges nostros, principes nostros, prophetas nostros. II Esdr. 9, 32.

Et ne nous bornons pas à une vue générale de nos désordres; mais sondons le fond de nos cœurs, pour y découvrir le grand péché, le *péché* dominant, qui a entraîné tous les autres *et qui a provoqué d'une manière toute particulière la colère de Dieu sur nous. Omnia quæ venerunt super nos* in operibus nostris pessimis, et in delicto nostro magno.

In operibus nostris pessimis et in delicto nostro magno I Esdr. IX, 13. Le grand péché, le dominant, qui a entraisné tous les autres.

C'est ce péché capital que nous devons combattre avec le plus de rigueur, pour parvenir à une véritable conversion; parce qu'en subjuguant l'inclination qui commande en nous, nous abattrons du même coup toutes les autres qui en dépendent, et le cœur se trouvera affranchi de l'empire des passions. On ne doit pas craindre les difficultés qu'on peut éprouver dans ce combat; parce qu'on parviendra sûrement à vaincre ses inclinations, pourvu qu'on entreprenne sa conver-

Statuam te — Peccatum meum contra te est semper[1].

1. *Statuam te* n'est pas un texte de l'Écriture; quant au texte suivant, le Ps. L, 5, porte *me* au lieu de *te*. Probablement ce ne sont pas là des citations, mais des indications d'idées à développer, indications écrites en latin, comme on en trouve d'assez fréquents exemples dans les notes ou canevas du grand orateur.

sion avec force; et s'il en coûte pour résister à soi-même, le plaisir que l'on goûte à se faire violence est bien propre à nous animer, et à nous dédommager abondamment de tous nos sacrifices.

CLXIII. Comment il faut que le pécheur entre dans les sentiments de la justice divine.

3 P. Ninive renversée par la pénitence... La pécheresse aux pieds de Jésus, renverse tout... Les larmes arret[ent] justice — sur les larmes de saint Pierre.

Mais il faut encore entrer dans les sentiments de la justice divine, et pour cela imiter Ninive renversée par la pénitence; *prendre surtout pour modèle* la pécheresse aux pieds de Jesus, *qui* renverse tout, *en faisant servir à la réparation de ses iniquités, tout ce qui lui a servi d'instrument pour les commettre.*

CLXIV. Examen qu'il doit faire de ses résolutions et des moyens qu'il prend pour assurer sa conversion.

2 Serm. — S'examiner sur la résolution, 3 sur les moyens, 4 un de ces moyens le souvenir de la sainte passion de Jésus-Christ.

2 Serm. — S'examiner sur la résolution. Si sincère.

Si l'on ne veut pas se tromper dans une affaire d'aussi grande conséquence, il est très essentiel de bien s'examiner sur *la sincérité de* ses résolutions, sur les moyens *qu'on prend pour les rendre efficaces, pour assurer sa conversion et produire de dignes fruits de pénitence.* Un de ces moyens, *c'est* le souvenir de la sainte passion de Jésus-Christ, *où nous devons puiser le véritable esprit de pénitence et la force de la faire; qui en doit être la règle, le modèle et que nous ne saurions trop méditer, si nous voulons bien comprendre tout ce que la justice divine exige du pécheur pour se réconcilier avec lui.*

CLXV. Vigilance que doivent avoir les pécheurs convertis.

[Il n'est pas moins nécessaire de s'éprouver sur les précautions, et sur le régime qu'on se prescrit pour conserver la santé.]

Lorsqu'on l'a recouvrée, on a surtout besoin d'une grande vigilance pour éviter les petits péchés, « de peur que l'esprit accoutumé aux fautes légères, n'ait plus horreur des plus grandes, etc.[1].

CLXVI. Effets de cette vigilance.

Cette vigilance si nécessaire pour conserver la grâce doit nous faire prendre garde, etc.

1. Il est inutile de reproduire ce numéro et le suivant en entier puisqu'ils sont étrangers a ce discours. M. Lebarq (*Œuvres oratoires*, t. IV, p. 3) les fait rentrer dans le troisième point, à tort, comme nous verrons. Pour la partie qui est entre crochets, voir plus haut p. 3, note 1.

M. Lebarq[1] nous avait montré, par un curieux exemple, Deforis cédant « à la tentation non seulement d'interpréter tant bien que mal et d'achever à sa manière les phrases ébauchées précipitamment par Bossuet, mais même de les amplifier et de les enrichir de l'appoint de son éloquence ». L'exemple qui vient d'être rapporté n'est pas moins instructif et prouve combien il y a lieu de se défier de la fidélité du premier éditeur des sermons, du moins dans la reproduction des œuvres inachevées, des simples esquisses.

Deforis a certainement eu notre manuscrit entre les mains. Au lieu de le reproduire scrupuleusement comme un canevas, il a cru que dans un tel négligé l'œuvre du grand orateur serait mal accueillie. Ne voulant pas cependant laisser perdre les idées, il a jugé qu'elles pourraient avantageusement figurer dans les *Pensées chrétiennes et morales;* et pour les y faire entrer il a dû supprimer les indications de 1er, 2e et 3e point et découper le texte en petites tranches. De plus, non seulement il acheva les phrases, traduisit les textes cités, mais encore il se permit d'intercaler des pensées tirées d'ailleurs et qui dénaturent l'idée générale du sermon.

Malgré sa perspicacité, M. Lebarq s'y est laissé prendre. Il remarqua à la suite du n° CLVII, qui est notre exorde, une pensée (n° CLVIII) qui se trouvait déjà imprimée au t. IV, p. cix, de l'édition Deforis dans la *Liste des sermons qu'il paraît que M. Bossuet a prêchés et qui nous manquent*. Dans cet endroit, l'expression un peu plus brève, plus inachevée, est ainsi donnée :

« S'éprouver sur la connaissance, si on connaît bien son mal; ce que c'est que d'être exclus de la Sainte Table; c'est l'être du ciel; douleur des chrétiens quand ils s'en voient exclus.

S'éprouver sur les résolutions, s'éprouver sur les précautions et sur le régime. »

1. *Histoire critique de la Prédication*. 2e édit., p. 7.

Retrouvant ces pensées reproduites par Deforis partie au n° CLVIII, c'est-à-dire après l'exorde de notre sermon, partie au n° CLXV, c'est-à-dire à la suite du 3e point, il se crut en présence d'un sommaire et dès lors il fut amené à placer la composition de ce discours avant 1662. Il s'arrêta à la date de 1661. La découverte du texte original fait reconnaître là une double erreur. Le plan donné par Deforis dans la *Liste des Sermons* n'est point un sommaire de notre sermon. Le numéro CLVIII et le commencement du n° CLXV (qui ne sont que ce même plan dont Deforis a achevé les phrases), ne font nullement partie de notre sermon : ils sont une interpolation.

Il faut bien avouer du reste qu'un tel sommaire résumerait bien mal le sermon. Les idées qu'il indique ne se retrouvent dans ce discours qu'aux deux endroits indiqués. C'est le sommaire même qui est simplement intercalé à peu près avec les mêmes expressions. Nous avons donc là plutôt deux plans de sermons sur deux sujets différents : d'un côté une préparation à la communion, de l'autre un discours sur l'épreuve ou jugement à porter de soi-même dans sa conversion. Ce dernier sujet est bien celui de notre esquisse; c'est aussi le premier sermon d'une série indiquée après le troisième point. Comme on peut le voir à la fin de l'esquisse de notre sermon, la série devait comprendre trois autres discours : un second *sur l'examen de la résolution* prise par le pécheur pour se convertir; un troisième *sur les moyens* à employer pour assurer sa conversion; un quatrième sur un des principaux moyens, qui est la méditation *et le souvenir de la passion de J.-C.* Bossuet avait même commencé à noter les idées qui devaient entrer dans le second sermon; car il reprend : « 2e Sermon. *S'examiner sur la résolution. Si sincère* », mais il s'arrête à l'indication de cette première idée.

Ces simples titres de sermon ont été utilisés par Deforis et fondus dans sa prose de façon à donner une pensée, celle du n° CLXIV, **Examen qu'il** (*le pécheur*) **doit faire**

de ses résolutions et des moyens qu'il prend pour assurer sa conversion.

Les deux pensées qui suivent dans Deforis sous les n^os^ CLXV et CLXVI, et que M. Lebarq, trompé par lui, a fait entrer dans le troisième point du discours, sont tout à fait étrangères à notre manuscrit et tirées d'ailleurs, sans doute par des procédés semblables. Pour la première phrase seulement du n° CLXV, il est facile de reconnaître l'origine : c'est, comme nous l'avons vu, la fin du plan de discours sur le *Probet se ipsum homo* donné par Deforis dans la *Liste des sermons qu'il paraît que M. Bossuet a prêchés et qui nous manquent.*

A quelle époque faut-il placer cette esquisse manuscrite? La raison de la présence d'un sommaire n'existant plus, rien n'empêche d'en reculer la composition après 1662. D'ailleurs la simple inspection de l'écriture force à descendre à l'époque de Meaux : elle ressemble tout à fait au type des manuscrits des États d'oraison (1695).

Il est assez difficile de préciser davantage. Cependant une série de quatre sermons au moins *sur la conversion, sa sincérité, les moyens d'en assurer la persévérance*, trouverait une place très naturelle dans la Mission de Meaux de 1692 (27 avril au 4 juin). Non seulement Bossuet fit le sermon d'ouverture, mais d'après Rochard « il prêcha bien l'espace de quinze jours, et fit faire la communion générale trois fois ».

Quant au prétendu sommaire de M. Lebarq, c'est une esquisse de sermon très brève qui conviendrait également bien à l'époque de Meaux. « Alors il ne se préparait aux discours qu'il faisait, soit dans sa cathédrale, soit dans les autres églises de son diocèse, que par la prière et la méditation de l'Évangile qu'il devait expliquer, ou que s'il jetait quelque chose sur le papier, ce n'était que quelques réflexions sur lesquelles il se proposait d'appuyer avec plus de force, comme on le voit dans les manuscrits qui en restent. Il voulait que rien ne gênât son action : c'é-

tait assez pour lui d'avoir arrêté son dessein et de s'être pénétré de son sujet. Son action, disait-il, se serait refroidie si elle eût été contrainte et assujettie servilement à ce qu'il avait écrit[1]. » En parcourant la liste des sermons perdus de l'époque de Meaux, donnée par M. Lebarq, on rencontre plus d'une occasion, où une exhortation avant la communion, comme celle-ci, aurait trouvé aisément sa place.

Si notre esquisse de sermon sur le *Probet autem se ipsum homo,* ne doit pas être confondue avec le plan de discours *sur la préparation à la communion* publié par Deforis[2], dans sa liste des sermons perdus de Bossuet, faut-il l'identifier avec le sermon indiqué immédiatement auparavant par le même éditeur. « Un sermon sur ce texte : *Probet autem se ipsum homo* » ? Pas davantage ; car dans ce dernier discours, l'évêque de Meaux aurait parlé « sur les attaches, sur les haines, les deux sources de la perte de la cour. » Ce qui évidemment ne saurait convenir à notre esquisse manuscrite. Bossuet aurait donc prêché au moins trois fois sur le texte : *Probet autem se ipsum homo,* et à chaque fois à un point de vue différent.

Des esquisses de sermon, semblables à celle que nous venons d'étudier, restent probablement cachées dans des collections d'autographes, ou dans des archives privées. Il est à souhaiter que les heureux possesseurs veuillent bien produire au public leur trésor, et contribuer à la publication plus complète ou plus exacte des œuvres de Bossuet : c'est encore le plus glorieux monument de ce grand homme.

1. Mss. de Meaux, fragments d'une *Vie de Bossuet* par Pérau.
2. T. IV, p. CIX.

E. Levesque.

Paris.

RETOUR

SUR UNE

VINGTAINE D'ANNÉES D'ENSEIGNEMENT [1]

Mesdames, Messieurs,

Comme je ne vais pas traiter précisément le sujet annoncé, je vous dois avant tout une explication et une excuse. D'après la lettre d'invitation qui vous a été adressée, je devais vous lire une notice sur le travail littéraire de l'Institut depuis vingt ans. Mais lire suppose écrire; et, malgré l'amicale exhortation de Mgr le Recteur, écrire m'est devenu bien difficile. Je me contenterai donc de parler, et Dieu veuille que je ne déparle pas! De plus tout notre travail littéraire depuis vingt ans, c'est beaucoup, c'est même trop, ce me semble, surtout pour une demi-heure de causerie. J'exclus donc les quatre cinquièmes de ce programme, c'est-à-dire les cours de mes collègues de la Faculté libre des lettres; d'abord parce que je les résumerais mal, ne les ayant pas suivis fidèlement (vous devez savoir que les professeurs n'assistent guère qu'aux cours qu'ils font eux-mêmes); — et puis, devant me borner à des traits rapides, je serais exposé à débiter quelque chose comme un programme ou une série d'éloges, bien légitimes certes et donnés de bon cœur, mais pourtant monotones et aussi peu intéressants qu'un encensement quelconque. Je ne parlerai donc que de mes propres cours. Je les connais mieux, ne les ayant jamais manqués. Il est vrai qu'en parlant de moi, je m'expose à vous être *haïssable* selon le mot de Pascal, ou du moins à vous paraître ridicule. Mais j'espère échapper à ce danger parce que j'obéis aux dernières indications précises qui m'ont été données. Pourquoi donc ce choix, cette préférence? Peut-être parce qu'un cours de littérature étrangère s'éloigne un peu plus que les autres cours, des sujets officiels et connus; peut-être aussi parce que mes leçons ont l'avantage, si c'en est un, d'être entièrement closes, ayant été arrêtées en 1896 de par la maladie et la médecine; et cet autre avantage d'être anciens, de remonter pour ainsi dire à l'origine même de notre faculté libre des lettres.

C'était en 1879. Cette faculté venait d'être organisée, et l'on en parlait dans toute la région, y compris le petit séminaire d'Auch où je professais alors la philosophie. Cette nouvelle excita mon ambition, je dois avouer ce péché, dont je crois avoir fait pénitence, mais dont je ne suis pas sûr de m'être repenti. J'offris mes services pour un cours de langues romanes, en ma qualité d'ancien auditeur de l'École des Chartes qui avait

1. Reproduction fidèle, mais non textuelle, d'une simple causerie. Se reporter à la chronique de l'Institut, dans le numéro précédent, p. XVIII.

continué depuis des années, dans la solitude de sa cellule, les études linguistiques inaugurées sur les bancs de la savante école. Je m'offris et je fus accueilli, d'abord par les organisateurs de notre œuvre, et, avant tous, par le regretté Mgr Duilhé de Saint-Projet; et ensuite par la sympathie marquée d'un auditoire toulousain. Je m'en étonne encore après vingt années : pendant six longs mois j'ai parlé chaque semaine, voyelles, consonnes, diphtongues, phonétique, morphologie... J'en ai parlé sèchement, pédantesquement, à des auditeurs nombreux et toujours attentifs et fidèles. La clé de ce mystère, la voici, je crois : ce cours austère répondait à un besoin du moment. Les recherches historiques passionnaient presque tous les esprits sérieux et portaient en particulier sur les annales provinciales. Et comme la vraie méthode commençait à s'imposer, on allait aux sources, on attaquait les vieux textes pour les déchiffrer, les traduire, les interpréter; ce qui exigeait une sévère initiation grammaticale. M. Gatien-Arnoult, ancien doyen, ancien recteur de l'Académie de Toulouse, qui honorait ces leçons de sa présence, m'avouait son regret jaloux, au sujet de l'initiative prise chez nous par l'Institut. « Il y a quelques années, me disait-il, j'avais demandé au ministère de l'Instruction publique un professeur de langues romanes pour notre faculté des lettres; on m'envoya un professeur d'épigraphie grecque et latine! » C'est le savant et regretté M. Lebègue que désignait cette boutade du vieux doyen. Deux ans après, il est vrai, cet enseignement fut inauguré à la Faculté de Toulouse, — avec quelle maîtrise, je n'ai pas besoin de le proclamer, — par M. Ant. Thomas. Je me contente de rappeler que dans sa leçon d'ouverture, le très savant romaniste constata en termes excellents que sur ce terrain, l'enseignement officiel avait été précédé ici par l'enseignement libre.

En 1880, au lieu de transporter chaque semaine d'Auch à Toulouse mon bagage grammatical, je fus incorporé à la Faculté libre des lettres et chargé du cours de littérature étrangère. Mais je continuai le cours de langues romanes dans des conférences fermées, qui se poursuivent encore par l'enseignement de la « grammaire historique du français ». Je le continuai surtout dans mon cours public de littérature, en m'attachant exclusivement aux littératures romanes, aux littératures du Midi; et cela par préférence raisonnée, ces littératures étant vraiment sœurs de la nôtre tandis que celles du nord nous sont vraiment étrangères; et aussi, par nécessité : j'ai toujours été convaincu qu'on ne doit enseigner que ce que l'on sait, ou qu'on a du moins étudié de son mieux. — Ce cours a duré dix-sept ans et s'est partagé en trois séries : l'une de quatre ans (1880-1884), sur la Renaissance italienne; la seconde de huit ans (1885-1893), sur le moyen âge italien, espagnol et même français; la troisième de quatre ans (1893-1896), sur Manzoni et l'idée religieuse dans la littérature italienne de notre siècle.

J'ai commencé par la Renaissance italienne (je vous dirai tout à l'heure pourquoi) et par son initiateur Pétrarque, à qui j'ai consacré plus de trente leçons. Ce n'est pas trop pour un personnage de cette importance. J'étais attiré, captivé par sa vie voyageuse, perpétuellement agitée, mêlée à presque tous les troubles de son époque; par son âme, à la fois faible et passionnée, tourmentée elle aussi par toutes les inquiétudes de la passion. J'ai tâché de montrer l'intérêt historique de sa carrière, qui toucha de près à notre Midi : j'eus la bonne fortune de faire avec mes auditeurs et lui un voyage en plein quatorzième siècle d'Avignon à Montpellier, à

Toulouse et à Lombez, dont Pétrarque fut chanoine et où il passa, de son propre aveu, « une saison divine » ; je ne pense pas que ce fût à cause des beautés de ce séjour. — J'étudiai soigneusement les vers de Pétrarque, parce qu'il est le vrai père de la lyrique moderne : j'y cherchai son portrait moral et aussi celui de Laure, cette dame mystérieuse dont il nous fallut retrouver l'état civil dans les documents historiques et le caractère dans les mentions trop discrètes de son poète. J'étudiai ensuite Pétrarque philosophe, philologue, théologien; car l'amant de Laure ouvrit vraiment toutes les voies de cette belle renaissance du XIVe, du XVe et du XVIe siècles, sur laquelle j'ai longuement et vivement insisté parce que j'avais mon idée personnelle sur cette grande période.

J'avais rêvé de faire sur la Renaissance un travail à la fois historique et apologétique, quelque chose (avec l'énorme différence de l'érudition et du talent) comme le travail accompli par Ozanam sur les origines du moyen âge. Avant ce maître éloquent, certaine histoire aimait à dire que lorsque, après la chute de l'Empire romain, l'Église prit la direction des peuples nouveaux, elle étouffa ou du moins laissa périr chez eux toute spontanéité, tout art, toute poésie, toute civilisation. Ozanam, au contraire, montra l'Église gardienne vigilante et laborieuse inspiratrice de la science et des arts dans ces temps orageux et fit ainsi l'histoire, à la fois scientifique et religieuse, de la civilisation dans les temps barbares et du progrès dans les siècles de décadence.

Eh bien ! je me suis transporté, moi chétif, à un autre point du domaine historique, à cette époque où le moyen âge finit et où une civilisation nouvelle, ou du moins renouvelée, s'épanouit en Italie pour se répandre ensuite dans le reste de l'Europe. Cette époque, la Renaissance, était dépeinte presque partout comme une séparation violente du moyen âge, comme une révolte de la pensée moderne contre la foi des aïeux, de la liberté contre l'autorité, de la matière même et des sens contre l'ascétisme cruel de l'Église catholique. Ainsi parlaient la plupart des admirateurs de la Renaissance et aussi, hélas ! ou à très peu près, certains partisans excessifs et exclusifs du moyen âge qui ne voient dans cette grande période, si mêlée de bien et de mal, que l'action toujours obéie de l'Église et de Dieu, et dans tout ce qui a suivi le règne de Satan. Ces panégyristes outrés des âges de foi ne craignent pas de maudire la civilisation moderne tout entière, avec sa poésie depuis Pétrarque jusqu'à Chénier et son art depuis Léonard de Vinci jusqu'à Ingres. Déplorables et funestes erreurs de part et d'autre, qu'il me semblait nécessaire autant que facile de combattre et de repousser. En réalité la Renaissance du quatorzième et du quinzième siècle fut l'œuvre du Christianisme comme celles du onzième et du treizième, malgré des caractères bien différents. L'Église, éducatrice de l'Europe, inspira ces poussées successives, ces renouveaux progressifs de vie et d'activité. Et non seulement elle imprima le premier mouvement de la grande Renaissance, mais elle en inspira les meilleurs représentants et les œuvres les plus hautes. Elle créa, encouragea, bénit le courant légitime de la Renaissance, qui va de Pétrarque au Tasse et de la Rome des papes du seizième siècle à notre dix-septième siècle français, si chrétien au fond, malgré trop de paganisme de surface. Je n'ai pas dissimulé d'ailleurs l'autre courant, celui de la Renaissance licencieuse et négative, qui va de Boccace à Machiavel et au cavalier Marin, mais qu'il est absolument déplacé de prendre pour la vraie et légitime Renaissance.

Le caractère religieux de cette glorieuse période, il m'a été facile de le montrer d'abord dans son initiateur Pétrarque, nommé à juste titre par Ernest Renan « le premier homme moderne », qui ressentit en effet toutes les aspirations de l'ère nouvelle, mais qui ne tenait pas moins, par le fond même de son âme, à la foi de ses aïeux. Au siècle suivant, Politien, Laurent de Médicis, génies plus suspects, plus profanes, n'offraient pas moins dans leurs meilleures œuvres une remarquable fidélité aux traditions populaires, nationales et religieuses de l'Italie. Enfin le siècle de Jules II et de Léon X nous a montré le triomphe de l'art moderne, vraiment spiritualiste et chrétien, malgré l'envahissement trop réel du paganisme renaissant, qui n'a pu prévaloir contre l'esprit religieux toujours vivant, toujours gardé par l'Église.

Après quatre ans d'études consacrées à la Renaissance, huit ans l'ont été au moyen âge. Je glisse sur cette période, en réalité plus courte que la précédente; car les cours publics, au lieu d'un semestre entier, n'y tenaient plus que deux mois. Une raison logique m'avait amené à ce recul vers le moyen âge. J'avais soutenu que la Renaissance, au lieu de rompre violemment avec la période précédente, en avait continué, en y ajoutant des éléments nouveaux, toutes les grandes traditions. Il fallait donc montrer dans le moyen âge les sources déjà jaillissantes et fécondes de la poésie et de l'art modernes. De là des études prolongées sur les sources poétiques de l'ère médiévale : Sources populaires d'abord : proverbes, récits facétieux, récits merveilleux... Quelques-uns d'entre vous se souviennent peut-être encore de ma leçon sur « le roi des Corbeaux ». Il me semblait que chacun de mes auditeurs me disait avec le bon La Fontaine :

> Si l'eau d'âme m'était conté,
> J'y prendrais un plaisir extrême;

je contais donc de vieux contes de fées... et mon auditoire n'en paraissait pas mécontent. Après les contes, les chansons : chansons de travail, de mariage, de danse, de deuil, etc., origines de la lyrique cultivée dans toutes les littératures du Midi. — Sources ecclésiastiques : légendes, chroniques, prières latines, imitées et développées peu à peu en roman; drames liturgiques, représentés successivement dans le sanctuaire, dans la nef, devant l'Eglise, devenus *mystères* en France, *autos sacramentales* en Espagne, *rappresentazioni sacre* en Italie et donnant naissance à tout le théâtre sérieux des modernes. — Sources classiques : souvenirs et modèles antiques transformés par l'imagination du moyen âge; tel d'entre vous n'a pas oublié, j'en suis sûr, les légendes de Troie, d'Alexandre, de Rome, de Virgile, devenu le roi des Magiciens. — Sources proprement nationales et héroïques : souvenirs poétisés de la conquête lombarde en Italie, de Charlemagne, de Roland et de Guillaume en France, du Cid et de Bernard del Carpio en Espagne. — Enfin j'ai abordé Dante et son œuvre magnifique qui m'ont occupé deux ans, et je dois dire que dès le premier jour l'annonce de ce grand sujet obligea d'augmenter notablement le nombre des chaises dans ma salle de cours. Avec Dante et sa comédie, grandiose et complexe comme nos vieilles cathédrales, nous avons visité ensemble les trois mondes de l'au-delà, en cherchant toujours, sous les beautés poétiques de tout ordre, le sens profond de la philosophie dantesque : le désordre moral dans l'Enfer, la purification et le progrès dans le Purgatoire,

enfin dans le Paradis la perfection des vertus et leur union avec la perfection suprême.

Je ne vous parlerai pas de mes cours sur Manzoni et l'Italie contemporaine. Manzoni m'attira comme une sorte de Dante diminué, et comme le chef d'une renaissance à la fois religieuse et littéraire. D'ailleurs, en parlant de lui j'étais pour ainsi dire à la fois en France et en Italie. C'est à Paris qu'il se convertit; ses *Hymnes sacrés* se rapprochaient d'eux-mêmes des *Méditations* de Lamartine; ses deux tragédies, des drames de Victor Hugo; sa lettre en français sur les unités dramatiques, de la préface de Cromwel, manifeste romantique plus tapageur mais cent fois moins raisonnable: enfin son roman des *Fiancés* nous apparaissait comme bien supérieur, au moins par la hauteur du sentiment moral, aux œuvres analogues de Walter Scott et de Vigny. Au moment où la maladie m'obligea de suspendre mes leçons, il ne me restait guère qu'à montrer en Italie l'influence persistante de Manzoni en face d'un mouvement d'idées tout contraire, et à rapprocher, par exemple, Zanella de Carducci et Fogazzaro de G. d'Annunzio.

C'était mon projet de revenir ensuite à la grande Renaissance, en ajoutant à mes études sur l'Italie des études semblables sur l'Espagne. Cette partie de mon dessein ne sera pas réalisée. Toutefois, dans ce cours modeste, presque fermé, destiné surtout aux ecclésiastiques, — ce cours d'histoire de la littérature théologique, dont Monseigneur le Recteur vient de parler en termes beaucoup trop flatteurs pour moi, — j'ai déjà eu l'occasion d'esquisser quelques grandes figures de la Renaissance espagnole : Ximénès, Louis Vivès, Melchior Cano... J'en étudierai d'autres dès le mois de janvier qui vient : Maldonat, sainte Thérèse, Louis de Léon, et je ne me dissimule pas ce que laisseront à désirer ces faibles ébauches. N'importe; quelque temps encore, si Dieu le permet, je continuerai à jeter le grain dans une terre que je sais fertile et bien préparée. Je ne puis vous promettre, comme je l'ai fait dans le passé, que beaucoup de travail et beaucoup d'amour pour mon sujet.

Vagliami 'l lungo studio e 'l grande amore.

Votre attention soutenue, votre ardeur pour l'étude feront l'appoint de ma faiblesse et la bonne semence continuera, malgré la maladresse du semeur, à prendre racine dans le bon terrain, à y lever, à y monter en tige, en fleur, en graine, jusqu'à produire cent pour un.

Léonce COUTURE.

SAINT ÉPIPHANE A-T-IL ADMIS

LA LÉGITIMITÉ DU DIVORCE POUR ADULTÈRE?

Le traité de saint Épiphane sur les *Hérésies* contient, au sujet des secondes noces, un passage difficile (*Hér.* LIX, n. IV). Voici la traduction complète et fidèle du texte grec, avec la ponctuation généralement reçue : « On permet au peuple, par condescendance pour la faiblesse humaine, que ceux qui n'ont pas pu s'en tenir à une première femme, en prennent une autre *après la mort de la première*. Celui qui ne s'est marié qu'une fois est loué et estimé davantage dans l'Église; *mais celui qui n'a pas pu se contenter de sa première femme qui est morte, une séparation ayant eu lieu pour quelque motif, fornication, adultère ou autre grief, s'il se marie à une autre, ou si la femme prend un second mari, la parole divine ne les condamne pas* et ne les exclut pas de l'Église et de la vie, mais condescend à leur faiblesse. Ce n'est point permettre d'avoir deux femmes en même temps, *quand la première est encore en vie*, mais séparé de la première, de se marier légitimement, si l'on veut, à une autre[1] ».

S'agit-il, dans la phrase du milieu, de divorce ou de séparation de corps? Dans un article des *Échos d'Orient* (avril-mai 1899), sous le titre « Un texte de saint Épiphane », le P. Romuald Souarn discute cette question avec beaucoup de précision et de clarté. Il repousse — et il a raison — la solution du P. Perrone qui écarte le divorce par une interprétation forcée; puis il ajoute : « Palmieri a imaginé une autre explication qui a, du moins, le mérite d'être fort simple. Le mari est autorisé à s'engager de nouveau dans les liens du mariage, après la mort de sa femme : à plus forte raison peut-il user de ce droit, s'il a dû autrefois renvoyer sa femme pour cause d'adultère. (*Tractatus de Matr. christiano*, p. 156.) Sans doute, cette réflexion semble très naturelle; mais était-il besoin de la noter après la règle générale donnée plus haut... » — Donc, le sens adopté par le P. Palmieri revient à dire : si le mari a vécu séparé de sa femme, *c'est dans ce cas surtout qu'il n'aura pas pu s'en contenter*, et qu'il sera heureux de pouvoir, après la mort de celle-ci, convoler en secondes noces. On le reconnaît : « cette réflexion semble très naturelle »; qu'exige-t-on de plus? Faudra-t-il désormais, pour interpréter sainement une proposition, démontrer non seulement son à-propos parfait, son accord naturel avec le contexte, mais encore sa nécessité et le « besoin de la noter »? Tout écrivain émet une foule de réflexions utiles, naturelles, et point du tout nécessaires.

1. Voici la partie principale du texte : ὁ δὲ μὴ δυνηθεὶς τῇ μιᾷ ἀρκεσθῆναι τελευτησάσῃ [,] ἕνεκέν τινος προφάσεως, πορνείας, ἢ μοιχείας, ἢ κακῆς αἰτίας χωρισμοῦ γενομένου, συναφθέντα δευτέρᾳ γυναικὶ, ἢ γυνὴ δευτέρῳ ἀνδρὶ, οὐκ αἰτιᾶται ὁ θεῖος λόγος... » MIGNE, *P. G.*, XLI, 1024-1025.

Notre savant adversaire se débarrasse trop sommairement de l'argument tiré du contexte. A ses yeux, « il n'est pas possible d'admettre que saint Épiphane ait seulement parlé d'un second mariage contracté après la mort de la première femme ». Cependant trois fois la mort de la femme est mentionnée : 1. dans la proposition générale du commencement; 2. immédiatement avant le passage sur l'adultère, par le mot τελευτησάσῃ que le P. Souarn lui-même traduit *defuncta;* 3. dans la phrase finale. Mais de cette dernière phrase on tire contre nous un raisonnement triomphant : « L'autorité des saintes lettres excuse le bigame, dit saint Épiphane. Elle ne lui permet certes pas d'avoir deux femmes en même temps, *altera superstite*, mais elle l'autorise à vivre avec la seconde après s'être séparé de la première. Perrone et Palmieri ont essayé d'éluder la force de l'objection en prétendant que cette séparation désigne la mort de la femme. » — Ces auteurs ont voulu simplement éviter la contradiction évidente qui consiste à dire : on ne peut certes pas avoir deux femmes *en même temps, quand la première est encore en vie*, mais on peut, séparé de la première (**encore en vie**), vivre avec la seconde. Voit-on d'ici l'embarras du mari à qui saint Épiphane accorderait sans difficulté le divorce et un second mariage, à condition toutefois de n'avoir pas deux femmes en même temps, la première étant encore en vie? De ce dernier texte il n'y a point d'autre explication possible que celle du P. Palmieri. Placés immédiatement après ἔτι περιούσης τῆς μιᾶς, « *la* première vivant *encore* », les mots ἀλλ' ἀπὸ μιᾶς ἀποσχεθείς doivent, d'après la logique et la grammaire, s'entendre d'une opposition avec les précédents. Or, si on ne peut pas se remarier, *la première femme vivant encore*, **mais** si, *séparé d'elle*, on le peut, il est tout à fait nécessaire, pour se remarier légitimement, qu'on en soit *séparé par la mort.*

Le P. Souarn formule nettement sa conclusion. « Saint Épiphane a voulu dire qu'il était permis à l'époux de se remarier, non seulement après la mort de sa femme, mais encore de son vivant, si elle avait commis un adultère ou tout autre crime. Dans ce cas, le mari ne pourra pas évidemment garder les deux femmes en même temps, mais, après avoir quitté la première, il aura le droit de vivre avec la seconde. En d'autres termes, le saint évêque se prononce pour la dissolution du mariage en cas d'adultère, et donne la permission de se remarier après le divorce légitime. — C'est l'opinion de Pétau... » Avec Petau, l'auteur croit à une légère altération du texte, et propose de rétablir, après τελευτησάσῃ, la particule disjonctive ἤ. Sans chicaner sur l'introduction de cette particule dans le texte, on admettrait sans peine qu'entre un η et un ε elle ait pu faire naufrage; mais, avant de la restituer, il faudrait prouver que le sens qui la réclame s'impose nécessairement. Loin de s'imposer comme certain, nous allons voir qu'il n'est pas même probable.

Démontrer que saint Épiphane admet le divorce pour adultère, c'est, en prouvant trop, ne prouver rien. Deux petits mots du texte ne paraissent pas avoir figuré jusqu'ici dans le débat, et peuvent y jouer un rôle considérable. On nous dit que le mari a le droit de se remarier du vivant de sa femme, si elle a « commis un adultère *ou tout autre crime* ». Le mot *crime* est trop fort pour rendre κακῆς αἰτίας; traduisons plutôt par « *grief* ».

Saint Épiphane admettrait donc la légitimité du divorce « *pour quelque motif, fornication, adultère, ou autre grief* »? Pareille opinion est dépourvue de toute vraisemblance.

Il est invraisemblable que saint Épiphane, en accordant un divorce lé-

gitime dans une si large mesure, se soit élevé ouvertement contre les textes si explicites et si clairs de saint Paul, qui affirme l'indissolubilité absolue du mariage, excepté pour le cas où la mort sépare les conjoints, et pour le cas tout spécial, limité par certaines conditions, où un des deux époux se convertit au christianisme.

Il est invraisemblable que saint Épiphane ait appuyé une opinion de ce genre sur la parole des Livres saints. Et qu'on n'invoque pas un texte obscur de saint Matthieu, le seul qu'on pourrait alléguer (v, 32. Cf xix, 9). Ce texte doit s'entendre, non du divorce, mais d'une simple séparation. N'entrons pas dans cette controverse. Une chose, du moins, est incontestable et nous suffit : ce texte mentionne une exception *unique*, et n'autorise pas le mari à renvoyer sa femme pour fornication, adultère, *ou autre grief*.

Il est invraisemblable que saint Épiphane ait admis des cas de divorce si fréquents, quand son contemporain, saint Jean Chrysostome ne le permet dans aucun cas, et n'accorde la simple séparation de corps que pour le cas unique d'adultère. Dans une homélie intitulée « *Quelle épouse il faut prendre* », l'illustre commentateur de saint Paul donne cet avis : « Je conseille donc à ceux qui veulent se marier, de consulter saint Paul et de lire les lois formulées par lui sur le mariage. Qu'ils apprennent d'abord ce qu'il ordonne de faire quand la femme est méchante, trompeuse, adonnée à l'ivrognerie, acariâtre, démesurément sotte, ou affligée de tout autre défaut, et qu'ensuite ils s'occupent de mariage. S'il vous permet, lorsque vous aurez découvert un de ces défauts, de renvoyer votre femme et d'en prendre une autre, avancez sans crainte ; mais s'il ne vous le permet pas, s'il vous ordonne au contraire de l'aimer et de la garder chez vous, malgré tous les défauts à l'exception de l'adultère, fortifiez-vous alors pour supporter tout ce qu'elle aura de fâcheux. » (Migne, *P. G.*, LI, 227.)

On ferait sur ce texte un raisonnement subtil, mais faux, en disant : les derniers mots de la phrase autorisent une exception aux cas énumérés précédemment dans l'hypothèse générale ; or l'hypothèse générale demande s'il est permis de renvoyer sa femme *et d'en prendre une autre;* donc, la permission accordée sous forme d'exception, pour le cas d'adultère, est de renvoyer sa femme, par un vrai divorce, et d'en prendre une autre. Ce serait le sens naturel et même nécessaire de la phrase, s'il y avait simplement : « s'il ne vous *le* permet pas, excepté pour le cas d'adultère », le pronom *le* suppléant toute la proposition précédente. Mais saint Chrysostome a pris soin de construire sa phrase de manière à éviter ce sens : il repousse d'abord l'hypothèse par ces mots « s'il ne vous *le* permet pas » ; puis, sur cette réponse il renchérit par une proposition nouvelle, où il n'est plus du tout question d'un second mariage : « *s'il vous ordonne au contraire de l'aimer et de la garder chez vous, sauf le cas d'adultère* ». Donc pour l'adultère seulement il est permis de *ne pas la garder chez soi*, c'est-à-dire de la renvoyer, par une séparation qui n'est pas un divorce. Que tel soit bien le sens de ce passage, nous en avons pour garant le témoignage formel de saint Chrysostome. Dans l'homélie qui précède celle que je viens de citer, il développe ces mots de saint Paul : « Mulier, vivente viro, alligata est legi; » et il demande : « Quand lui est-il permis de se remarier? — Quand? Lorsque le lien est brisé, *lorsque son mari est mort.* » Douze ou quinze fois dans le même discours il insiste sur ce point, sans mentionner jamais un second mariage possible après divorce pour adultère. Ailleurs il refuse expressément, à quiconque a renvoyé sa femme,

le droit de se remarier. « S'il n'est pas permis à celui qui a répudié et renvoyé sa femme, d'avoir commerce avec une autre femme, car ce serait l'adultère. quel crime commet celui qui, avec sa femme chez lui, en introduit une autre! » (*In Joan. hom.* LXIII (al. LXII), n° 4. Migne, *P. G.*, LIX, 353.) Il résulte clairement de là que, dans le premier texte cité du saint Docteur, le renvoi d'une femme pour adultère n'est pas le divorce, mais une simple séparation de domicile.

Encore une fois, saint Épiphane n'a pas pu permettre si facilement le divorce pour les cas où son voisin et contemporain, saint Chrysostome, refuse même la séparation de corps, c'est-à-dire pour « d'autres griefs » que l'adultère.

D'ailleurs *divorce* se dit en grec διάλυσις, διάζευξις, tandis que χωρισμός signifie proprement *séparation*, comme dans ce texte de saint Paul : « mais si elle se *sépare*, qu'elle reste sans mari », ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος. (I Cor., VII, 11.)

Ainsi, l'interprétation qui trouve chez saint Épiphane une approbation du divorce pour adultère, est chargée d'invraisemblances; elle force le sens des mots, elle est obligée d'insérer dans le texte une particule, et elle aboutit, sans le vouloir, à une légitimation illimitée du divorce. L'explication du P. Palmieri « a, du moins, le mérite d'être fort simple », l'avantage de prendre le texte au sens propre des mots, sans y rien corriger, et la bonne fortune de ne pas traîner à sa suite des conséquences fâcheuses enveloppées d'invraisemblances. Première conclusion. Par les considérations qui précèdent, la certitude est acquise sur un point : *il n'est pas question de divorce dans ce texte de saint Épiphane.*

S'agit-il même d'une séparation de corps, ou divorce improprement dit? Le P. Portalié ne le pense pas. Voici, dans les termes mêmes où il vient de la rédiger, son opinion sur le sens de ce fameux passage.

« La phrase de saint Épiphane est d'une parfaite clarté pourvu qu'on ne se laisse pas influencer par la ponctuation ou par la traduction latine. Il suffit, sans rien changer au texte, de le couper autrement : unissons ἕνεκεν etc. aux mots précédents, au lieu de les faire dépendre (par une interversion violente) de χωρισμοῦ γενομένου, la phrase prend une allure nouvelle, et, débarrassée de tout divorce même au sens large du mot, elle offre le sens le plus naturel :

« Mais celui qui n'a pu se contenter de sa première femme défunte, — par crainte de tomber dans la fornication, l'adultère ou d'autres fautes, — une fois séparé d'elle (par la mort), s'il en a épousé une seconde, ou si une femme a pris un second mari, la divine parole ne le condamne pas, elle ne l'exclut ni de l'Église ni de la vie, mais elle condescend à sa faiblesse. »

Ainsi « les motifs de fornication etc. » sont allégués pour excuser un second mariage après la mort du premier conjoint, et non pour justifier un divorce ou une séparation. Là est la clef de la nouvelle traduction. Or ce point ressort avec une telle évidence qu'il suffit à exclure l'ancienne interprétation. Saint Épiphane veut expliquer le δι' ἀσθένειαν qui précède et le διὰ τὸ ἀσθενές qui suit; il propose les secondes noces comme un remède aux faiblesses de la chair, rappelant et commentant le conseil de saint Paul aux *veuves* I Cor. VIII, 9 : « quod si non se continent, nubant ».

Le P. Souarn « admettrait volontiers cette explication », si χωρισμοῦ γενομένου ne lui semblait alors inexplicable. Or ces mots ne sont obscurs que si on s'obstine à y voir un divorce (sens dérivé et plus rare; divorcer

chez Épiphane est exprimé par διαζεύγνυσθαι, *P. G.*, XLI, 436). Ils sont clairs si on conserve le sens primitif et ordinaire de départ ou séparation par la mort, que tout le passage réclame. Épiphane insiste sur ce point pour amener la réflexion capitale qui va suivre : « ce n'est point permettre d'avoir deux femmes en même temps, *la première étant encore en vie*, mais seulement de se remarier après sa mort ». Du reste il dissipe lui-même tout doute en exprimant une seconde fois (*ibid.*, ch. VI, *col.* 1028) la même pensée dans des termes identiques, sauf que χωρισμοῦ γενομένου est remplacé par l'équivalent « μετὰ τελευτὴν γυναικός » qui signifie certainement la mort de la femme.

D'ailleurs cette interprétation est la seule qui respecte le texte grec. Tous les autres systèmes recourent ou bien à des erreurs manifestes (par exemple τελευτησάσῃ signifierait divorcée!) ou bien avec Petau et le P. Souarn au « *Deus ex machina* » d'une altération de texte : on ajouterait un ἤ avant ἕνεκεν[1]. Et encore on n'aboutit qu'à prêter à saint Épiphane une phrase énigmatique. où il est question de divorce pour des motifs insuffisants (κακῆς αἰτίας) ou même impossibles : comment une personne mariée serait-elle coupable de fornication sans être adultère?

La nouvelle interprétation est aussi la seule qui s'harmonise avec le contexte. Qu'on relise tout ce passage (v. plus haut), il sera évident que saint Épiphane défend uniquement les secondes noces *après la mort du premier conjoint*. Toute introduction du divorce dans la phrase discutée trouble complètement la marche de la discussion contre les Cathares. L'auteur répète avec une insistance presque fatigante cette condition d'un second mariage « après la mort de la première femme » et il clôt le débat (*P. G.* XLI, 1028) par le texte de saint Paul I *Cor.* VII, 39, que Petau traduit ainsi : « mulier alligata est nuptiis', *quanto tempore vivit vir ejus, sin autem mortuus fuerit vir*, libera est cui vult nubere ».

Enfin l'opinion prêtée à saint Épiphane par Petau et le P. Souarn est en contradiction avec la condamnation du divorce prononcée par ce Père en plusieurs endroits du même ouvrage *Contra hæreses*. Ainsi il reproche sévèrement et sans distinction aucune aux Ébionites d'admettre les divorcés à un *second*, troisième et même septième mariage (hérésie 30e, *P. G.* XLI, 436). Dans l'*Exposition de la Foi* qui termine l'ouvrage il expose à nouveau sa théorie des secondes noces permises aux laïques, mais avec cette condition *dumtaxat post alterutrius obitum*. C'est la traduction de Petau lui-même que ce texte embarrasse fort. (*P. G.* XLII, 824, Cf. notes de Petau, *col.* 1073).

Mais comment une interprétation si naturelle n'est-elle point venue à l'esprit de Petau, d'Arcudius et de Palmieri? La faute en est, semble-t-il, à l'influence des premiers éditeurs et traducteurs d'Épiphane. Jean Oporinus, ami de Mélanchton, ayant reçu de lui un manuscrit de l'ouvrage

1. Le P. Souarn allègue une traduction latine de 1617 dont l'auteur aurait lu cet ἤ disparu : « qui vero non potest una mortua contentus esse ob aliquam scortationem. aut adulterium. *aut* separatione *ob* aliquam malam causam facta, etc., » Il y a là une méprise : ni dans cette traduction (qui est celle de J. Cornarius publiée à Bâle en 1544 par le luthérien Jean Oporinus, p. 221) ni dans le texte grec d'Oporinus sur lequel elle a été composée, il n'y a trace d'un ἤ avant ἕνεκεν : le « aut » qui a trompé le P. Souarn se trouve dans ce texte grec ἤ κακῆς αἰτίας. Mais la faute inconcevable du traducteur (et d'Arcadius qui l'a suivi) consiste à détacher contre toute évidence ces trois mots de l'énumération précédente : le génitif κακῆς αἰτίας ne peut plus s'expliquer grammaticalement et on a dû insérer un *ob* qui n'est pas dans le texte.

contre les Hérésies en donna la première édition en 1544 : impressionné peut-être par les discussions du temps sur la fameuse exception « excepta fornicationis causa » il inséra la ponctuation qui rattache χωρισμοῦ aux mots précédents (p. 216). La traduction latine (citée plus haut) écrite par J. Cornarius et publiée par Oporinus dès 1543 introduisit nettement cette idée de divorce que tous depuis ont cherché à expliquer, sans vérifier si elle était vraiment dans le texte. Il n'y a qu'à l'éliminer pour trancher à la racine toutes les difficultés. »

Appuyée sur une analyse approfondie du texte, du contexte et de la doctrine de saint Épiphane, la démonstration du P. Portalié nous amène à cette seconde conclusion : *Il n'est pas question, dans ce passage, d'une séparation quelconque ayant lieu du vivant des époux.* Mais une séparation plus bénigne, réclamée par le texte, est celle du mot χωρισμοῦ, qui doit être détaché des précédents par une virgule, pour former seul avec le participe un génitif absolu.

Albert CONDAMIN S. J.

QUATRIÈME THÈSE DE DOCTORAT

A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

M. l'abbé LALAGUÉ, professeur au grand séminaire d'Auch, a soutenu, le jeudi 30 novembre, une thèse sur les *Trois preuves de l'existence de Dieu chez saint Thomas*. Le jury, présidé par le T. R. P. GUILLERMIN, était composé de MM. COUTURE et MAISONNEUVE, du R. P. PORTALIÉ et du R. P. MATHIEU, ce dernier, professeur de dogme au grand séminaire d'Agen.

Sur l'invitation du président, M. LALAGUÉ a commencé par donner un aperçu sommaire de sa thèse.

Dans sa démonstration de l'existence de Dieu, il s'est attaché aux preuves de saint Thomas. C'est qu'il a voulu, pour sa très humble part, réagir contre ce subjectivisme kantien qui nous envahit, et établir que, même de nos jours, la vieille méthode objective garde son efficacité.

Cette étude se divise en trois chapitres. Le premier est consacré à défendre contre les disciples de Kant et d'Hegel le principe de causalité, base de toute cette démonstration. Un examen pénétrant de la maxime de saint Thomas, *quidquid incipit ab alio incipit*, lui permet d'établir le caractère analytique de ce principe, qu'il croit retrouver — n'est-ce pas trop généraliser? — dans tout raisonnement de l'esprit humain. En envisageant ensuite le système kantiste dans son ensemble, il conclut sagement que toute critique de la raison et de sa valeur, selon la méthode du philosophe de Kœnigsberg est une chimère et une contradiction : comment juger et redresser la raison avec cette même raison qui vient de proclamer son impuissance radicale?

Le second chapitre développe les trois preuves thomistes fondées : 1° sur la nécessité d'un premier moteur immobile, puisque tout ce qui est mû est mû par un autre; 2° sur la nécessité d'une première cause, puisque tout effet suppose une cause, et que le *processus* à l'infini dans la série des causalités, bien qu'il ne répugne pas dans l'ordre physique, implique contradiction dans l'ordre métaphysique; 3° sur la nécessité d'un être qui ait en lui-même sa raison d'être, puisque, sans lui, le monde qui est contingent ne saurait s'expliquer.

Dans un troisième chapitre, le candidat prévient l'objection que pourraient faire naître les controverses sur la possibilité d'un monde éternel, où chaque être, indéfiniment, semblerait avoir sa raison suffisante dans l'être qui l'aurait précédé. Indépendante de cette question, l'argumentation traditionnelle ne perdrait rien de sa force, alors même que l'on admettrait la création *ab aeterno*. Saint Thomas redoutait si peu la répercussion de cette hypothèse sur sa démonstration, qu'au point de vue purement rationnel, le problème lui semblait insoluble et tout argument pour ou contre récusable. M. LALAGUÉ ne pense pas davantage que le monde créé de toute éternité soit philosophiquement démontré impossible : si nous

tranchons la question de fait dans le sens d'une durée limitée, c'est à la lumière de la foi.

Les examinateurs ont félicité le candidat d'avoir cherché l'inspiration de sa thèse dans la philosophie de saint Thomas, et apporté dans cette étude scolastique le souci de l'actualité. Sans doute, on eût désiré une information plus riche; mais on constate avec plaisir la préoccupation d'adapter la pensée traditionnelle aux formes de la discussion contemporaine. L'analyse est pénétrante; la pensée ferme et précise; elle révèle des qualités de métaphysicien. On regrette seulement que trop attentif à serrer dans sa rigueur l'argumentation de l'école, le candidat ait négligé de l'exprimer dans un style plus souple et d'allure plus moderne. Voici maintenant les principales objections qui ont été présentées.

M. Couture. — N'avez-vous pas énervé l'argumentation de saint Thomas, en la scindant? — Le saint docteur apporte cinq preuves : vous séparez les trois premières des deux dernières; ainsi morcelée, la démonstration vous amène à un Dieu métaphysique; mais vous fait-elle connaître le Dieu moral, le *bon Dieu*, celui que cherche la conscience humaine? — Ces traits, c'est la preuve des degrés de perfection, c'est celle de l'ordre providentiel qui nous permettent de les tracer. Dans la pensée de saint Thomas, les cinq preuves sont les éléments d'une démonstration unique et adéquate.

M. Lalaguë. — Par les trois arguments auxquels je me suis attaché, nous remontons à un Dieu premier moteur, première cause, être nécessaire. De ce triple concept, peut-on déduire les autres perfections de Dieu? Je reconnais l'utilité des deux dernières preuves pour nous aider à former cette notion plus complète de Dieu. Cependant, certains philosophes, comme Goudin, pensent qu'elles ne sont pas nécessaires. Ainsi, par l'argument du premier moteur, ils démontrent la nécessité d'un être qui soit en acte, non en puissance. Mais si nous limitons la preuve au mouvement physique, l'actuation d'un être *sub ratione motus* autorise-t-elle à lui reconnaître l'actuation *sub omni respectu?* Dans tous les cas, les deux derniers arguments de saint Thomas, celui des degrés de perfection et celui de l'ordre providentiel du monde, ouvrent à l'esprit humain vers les attributs moraux de Dieu une voie particulièrement aisée.

Le R. P. Mathieu. — Vous apportez à l'appui de votre thèse l'autorité du concile du Vatican. Il définit sans doute que nous pouvons, par la vue des créatures, connaître Dieu avec certitude : mais cette certitude, l'obtenons-nous par la *démonstration?* Le concile ne le dit pas : il a même à dessein écarté le mot *demonstrari*. Défend-il de penser que notre certitude est le fruit d'une intuition immédiate de Dieu se révélant dans la nature?

Du reste, les Pères de l'Église disent souvent que la connaissance de Dieu est innée en nous: ils pensent donc que nous ne l'acquérons pas au moyen du raisonnement?

Ces raisonnements, de plus, d'où vient qu'ils ne démontrent Dieu que pour ceux qui y croient déjà? — Votre argumentation suppose la création : or, pas un philosophe antique ne l'a admise.

M. Lalaguë. — Je l'avoue, le concile n'a pas directement condamné l'ontologisme. Mais, en nous signalant dans le monde son caractère de créature, d'effet (*per ea quae facta sunt*), il nous indique assez que nous devons remonter de lui à Dieu au moyen du principe de causalité.

N'isolons pas les expressions des Pères : lues dans le contexte, repla-

cées dans l'ensemble de leur doctrine, que signifient-elles? Que la connaissance de Dieu est une de celles que notre esprit accepte ou vers laquelle il s'élève, dès sa première évolution, avec le plus de facilité.

Pour voir la vérité, l'intelligence ne suffit pas toujours. La perversion du cœur explique plus d'une erreur de l'esprit. Les philosophes de l'antiquité ont admis, démontré l'existence de Dieu. L'acte créateur était une conséquence logique de cette vérité : ils n'ont pu s'en former la notion si difficile : ils ont accepté l'éternité de la matière, et ils ont arrangé comme ils ont pu la coexistence des deux principes. Mais ils n'ont pas, pour cette difficulté, abandonné le Dieu qu'ils avaient démontré. Même éternelle, la matière est essentiellement inerte : il nous faut hors d'elle-même un moteur.

M. Maisonneuve revient un instant sur le problème de la démonstration de Dieu, soulevé à propos du concile du Vatican : « Ou nous sentons Dieu, dit-il, ou nous voyons Dieu, ou nous croyons Dieu, ou nous savons Dieu : si nous le *sentons*, c'est le subjectivisme; si nous le *voyons*, c'est le surnaturel; si nous le *croyons*, c'est le cercle vicieux; si nous le *savons*, c'est une vraie démonstration.

Mais la démonstration objective suppose la conformité entre les réalités extérieures et la connaissance que nous en avons. Cette supposition est-elle légitime? N'entre-t-il pas dans notre connaissance un élément subjectif?

Du reste, les contingents ajoutés aux contingents vous donnent-ils l'être nécessaire? Tant vaudrait dire $a + b + c = m$.

Et puis, qui nous démontre que le monde est contingent? S'il est nécessaire, une cause lui est inutile; inutile surtout, si le monde peut se concevoir éternel; mais je ne veux pas entrer dans cette dernière question, qui, je l'avoue, me semble s'agiter entre deux abîmes, l'un qui paraît au-dessus de l'esprit humain, l'autre qui paraît au-dessous de la puissance divine.

M. Lalaguë. — Nous *savons* Dieu, et c'est par une vraie démonstration. Néanmoins, le concile n'a pas voulu directement condamner l'ontologisme dans sa première constitution, parce que cette erreur méritait une discussion et une censure à part.

Oui, notre connaissance renferme un élément subjectif : l'activité de nos facultés. Mais ces facultés, placées dans leurs conditions normales, reproduisent exactement l'objet extérieur dans sa vérité : c'est leur nature, puisqu'elles sont faites pour connaître. Sans cela, nous sommes enfermés dans le scepticisme le plus absolu.

Je ne dis pas qu'un contingent additionné à un contingent égale le nécessaire; mais que toute série de contingents, quelque interminable qu'elle soit, suppose et par suite me manifeste une cause nécessaire.

La matière est contingente, car elle varie, elle est, sous mille rapports, indéterminée. Pas un de ses caractères qui ne soit contradictoire de ceux de l'être nécessaire.

Le R. P. Portalié. — Vous avez eu raison de dégager l'argumentation de saint Thomas de la controverse relative à l'éternité d'un monde possible. Il ne faut pas faire dépendre une thèse aussi fondamentale que celle de l'existence de Dieu de ces questions subtiles, débattues même entre philosophes chrétiens. Mais vous avez, je crois, forcé la pensée de saint Thomas. Cette pensée, nous devons la chercher surtout dans la *Somme théologique*, et j'en trouve la dernière expression dans sa réponse à la huitième objection (I, q. 46, a. 2). Si le monde et les générations, disait-

on, étaient éternelles, il y aurait actuellement un nombre infini d'âmes. Le saint docteur signale les trois réponses des philosophes, toutes trois absolument insuffisantes, puis, il ajoute en son propre nom : Nous ne prétendons pas prouver que cette créature (le monde) a pu être éternelle, mais seulement *quelque créature*, par exemple, l'ange, et non pas l'homme. Donc, continuerai-je, avec l'un des plus éminents commentateurs du maître, Jean de saint Thomas, le saint docteur a eu en vue non la possibilité d'une créature éternelle, variable et successive, comme le monde, mais d'une créature qui ne changerait pas : entre les notions de *créature* et d'*éternité* il n'a pas perçu de contradiction évidente.

Mais laissons de côté la question d'interprétation. Pour le fond, je crois, encore avec Jean de saint Thomas, qu'un monde successif et éternel implique contradiction : 1° *Finitum finito additum non facit infinitum.* Or, la durée du monde successif, vous l'avouez, ne peut se composer que d'éléments *finis et limités,* jours, années, siècles : leur addition ne saurait donner une durée infinie. 2° *Infinitum pertransiri nequit.* Si le monde avait dû traverser une infinité de siècles, jamais il ne serait parvenu à l'instant présent. De fait, supposez que ce monde éternel reprenne aujourd'hui sa marche en sens inverse, et revienne de 1899 à 1898, de 1898 à 1897, et ainsi de suite. Arrivera-t-il à son début? Nous-mêmes, revenant ainsi en arrière par la pensée, en remontant ces étapes à la suite, rencontrerons-nous jamais le commencement du monde? Jamais. Eh bien! jamais non plus le monde n'aurait pu franchir cette distance dans le passé, de même que dans l'avenir il n'y parviendrait jamais.

M. Lalaguë. — Saint Thomas, dans sa *Somme théologique*, dans le corps même de cet article, affirme expressément que le commencement du monde, dans le temps, ne peut se démontrer par la seule raison. Et dans sa *Somme* contre les gentils, il se pose les objections que l'on fait valoir contre cette conception de l'éternité d'un monde successif, et il y répond. C'est donc bien de cette hypothèse exactement qu'il ne juge pas l'impossibilité démontrée.

Le fini, ajouté au fini, ne donne pas l'infini : mais une série infinie égale l'infini. En remontant à l'origine éternelle du monde, nous parcourons toujours des séries finies et limitées, car le point de départ est dans le temps; le monde, lui, dans l'hypothèse, n'aurait pas de point de départ, puisqu'il n'aurait pas de commencement.

Le R. P. Guillermin. — Je vous ferai, avant d'aborder le fond de la question, une remarque sur votre interprétation de la doctrine de saint Thomas. Dans sa pensée, dites-vous, les cinq preuves sont inséparables. Je ne le crois pas. Pour le saint docteur, l'une d'elles toute seule est suffisante. Vous restreignez, par exemple, la première au mouvement *local :* saint Thomas, dans son argument, parle du mouvement au sens *métaphysique*, et donne ainsi à sa démonstration une portée infiniment plus large.

Dans l'énoncé du principe *Nil movetur nisi secundum quod est in potentia*, vous avez ajouté un mot *in potentia* passiva. Soit, le mobile purement passif doit être mû par un autre : mais ici-bas, il n'y a pas d'êtres purement passifs; ils ont tous une *puissance active :* or, le mobile qui possède la puissance active se meut lui-même. Il est puissance, donc il trouvera sa perfection dans son actuation; il est actif, donc il tend de lui-même à cette perfection, à cette actuation. Il ne lui manque que son objet; mais il en a l'appétence, il est en mouvement vers lui : mettez-le en sa présence, il s'y porte. La puissance, l'indigence, mais c'est justement ce qui

fait naître le mouvement. Renan, les évolutionnistes, ne disent pas : le monde est parfait; mais. il se meut vers le parfait, il est dans son devenir. *Omne quod movetur, a seipso movetur ad perfectionem sui.*

M. Lalaguë. — Dans son argumentation, saint Thomas part du mouvement que constatent les sens, *sensu constat;* c'est le mouvement *local.* Cette incise n'indique-t-elle qu'un exemple particulier du mouvement au sens plus général, dont parlerait le saint docteur? Je ne le pense pas.

Dans la théorie mécanique, la matière est purement passive. Elle est mue initialement, elle ne se meut pas. Mais reconnaissons aux êtres l'activité : il y a dans cette activité comme deux éléments : l'un en acte, l'autre en puissance : or, le mouvement tombe sur ce dernier élément; il est le passage même de cette potentialité à son actuation : *actus entis in potentia prout est in potentia.* L'être ne saurait donc se le donner tout seul, puisqu'il est mû non en tant qu'acte, mais en tant que puissance.

La soutenance se termina dans ces hauteurs métaphysiques. Non seulement au cours de cette épineuse discussion, mais aussi durant son stage parmi nous, les maîtres de l'Institut avaient pu apprécier la valeur du candidat. Après une courte délibération, le jury, à l'unanimité, a proclamé M. Lalaguë docteur en théologie avec la mention *praeclare.*

NOTES ET CRITIQUES

Le P. Semeria, barnabite, réunit sous le titre de *Venticinque anni di Storia del Cristianesimo nascente*[1], seize conférences qu'il a données à l'université de Gênes en 1897-98 à un public d'étudiants et de lettrés. Il y expose les origines de l'Église depuis l'Ascension jusqu'à l'arrivée de saint Paul à Éphèse. La coupure semblerait arbitraire, si l'on ne songeait que l'auteur a hâte de faire profiter de ses leçons un plus large auditoire, et que chaque année sans doute paraîtra un nouveau volume.

Nous n'avons pas à faire l'éloge du P. Semeria, qui est depuis longtemps connu en France pour sa très estimable collaboration à la *Revue Biblique*. Mais il nous est agréable de rappeler qu'il y a peu de temps on analysait ici même l'ouvrage du Dr Minocchi, directeur de la *Rivista Bibliografica*, dont le P. Semeria est un des rédacteurs les plus aimés, et de saisir cette occasion d'adresser aux prêtres si distingués et si autorisés qui mettent en honneur de l'autre côté des Alpes la critique historique et l'exégèse l'expression de nos très vives sympathies.

Le présent ouvrage est un ouvrage de vulgarisation scientifique; nous n'y chercherons donc ni explications de détail, ni étude de textes. Le Père Semeria s'est proposé pour modèle M. Fouard, mais il se sert habituellement du *Kurzer Handkommentar* de Holtzmann et du livre récent de Giffert sur l'âge apostolique. C'est dire que ces conférences sont « *bien au courant* ». Nous aimerions peut-être à le voir citer aussi l'ouvrage classique de Weiszäcker. Il est vrai que Giffert n'en est guère qu'une adaptation à l'usage du public américain. Mais le P. Semeria est indépendant de ses sources; il a su rester très personnel, et ne s'est pas borné à donner une édition « ad mentem catholicam » des auteurs précités. Surtout il a su être pratique, et nous ne doutons pas que ses auditeurs n'aient été séduits comme nous l'avons été nous-même, par la clarté de son exposition, l'élégance et parfois la chaleur de son langage, par la vie intense et très moderne que le P. Semeria a su infuser à ces très vieux sujets. S'il décrit la constitution et l'état de l'Église primitive, il ne perd pas de vue l'Église de notre temps. Ses préoccupations ne sont pas d'un archéologue, et l'on dirait qu'il a choisi ces époques reculées pour exposer, plus à l'aise, en dehors et au-dessus des questions personnelles, les principes éternels et la vie toujours jeune du catholicisme. On lira avec le plus grand intérêt la troisième leçon : Le premier essai d'apologétique, et la cinquième : L'organisation économique de l'Église. Le P. Semeria a eu le grand mérite d'aborder en toute loyauté des matières difficiles et controversées : la conférence de Jérusalem par exemple. Une citation donnera l'idée de sa méthode. « J'ai pleinement conscience, écrit-il (p. 328), d'être demeuré, ou, du moins, d'avoir cherché à demeurer, en analysant le récit de saint Paul, aussi objectif, aussi serein, que si j'eusse dû analyser un passage de Thucydide. J'ai voulu que la lumière, quelle qu'elle fût, me vînt du texte lui-même,

1. *Vingt-cinq années d'histoire du christianisme naissant.* — Rome. Pustet. 1899.

bien que je n'aie pas manqué de faire beaucoup de lectures préliminaires. »

Une légère critique qui s'adresse plus spécialement sans doute au typographe : les noms étrangers ne sont pas toujours parfaitement orthographiés : par exemple, p. 174 (note). Greeck pour Greek ; p. 307, Rénan ; p. 355, réligieuse ; p. 290, κρηστός = χρηστός, etc...

*
* *

M. l'abbé Duchesne continue dans un second volume[1] l'histoire de nos sièges épiscopaux inaugurée en 1893. A tous égards, ce volume est digne de son aîné. C'est dire assez que les Églises de l'Aquitaine et des Lyonnaises n'auront rien à envier à celles de la Narbonnaise et de la Provence. Les cinquante-sept d'entre elles dont se composaient les provinces de Bourges, de Bordeaux, d'Auch, de Lyon, de Rouen, de Tours et de Sens, voient cette fois rectifier ou reconstituer d'une façon scientifique, leurs listes épiscopales. Ce n'a pas été, j'imagine, une besogne toujours aisée que de s'orienter à travers le labyrinthe de tant de traditions incohérentes d'aussi fraîche date que de mauvais aloi. Plus d'une fois même, il a fallu traverser une couche bien épaisse de légendes stratifiées, pour atteindre un peu de tuf vraiment historique. Mais l'effort se laisse ici plus deviner que sentir. A voir avec quelle aisance M. Duchesne met au net ces listes parfois surchargées de tant d'éléments parasitaires, il semble que ces difficultés n'aient été pour pour lui que jeux d'enfants. On n'attendait pas moins, il est vrai, de sa science si vaste et si sûre ni de la perspicacité pénétrante de son esprit.

Libre aux dénicheurs de petite bête de faire remarquer que les références bibliographiques pourraient être çà ou là plus précises ou plus nombreuses de regretter même que M. l'abbé Duchesne ait donné parfois trop d'impor, tance à des ouvrages plus systématiques que critiques, comme *l'Évêché des Gascons*, ou n'en ait pas prêté assez à des études comme celles de M. G. Desjardins sur les évêques de Rodez dans la *Bibliothèque de l'école des Chartes* (1863), ces mêmes critiques n'atteignent pas le fond de l'œuvre qui reste bien la plus importante qu'ait inspirée l'histoire de nos origines ecclésiastiques.

On n'attend pas de nous évidemment le résumé analytique des arguments mis en œuvre ou des résultats obtenus dans ces cinquante-sept notices épiscopales. Encore moins, pourrions-nous suivre M. Duchesne dans les discussions minutieuses, auxquelles il soumet des légendes telles que celles de saint Martial, de Limoges, de saint Austremoine d'Auvergne, de saint Ursin de Bourges, de saint Privat de Mende, de saint Front de Périgueux, etc. Une pareille étude ne saurait être entreprise sérieusement que par des travailleurs au courant de l'histoire spéciale et locale de chacune de ces églises. Quelques-uns des chapitres du présent ouvrage ont, d'ailleurs, déjà affronté l'épreuve des critiques. On ne voit pas qu'elle leur ait été bien funeste. Même cette théorie du *Cursus* qui apportait, disait-on, un secours inespéré aux textes écartés par la critique, n'est plus qu'une arme émoussée. En quelques brèves notes M. Duchesne en a facilement raison. Il est bien difficile encore de ne pas lui donner cause gagnée dans la minutieuse discussion qu'il entame avec M. Mommsen ou avec feu Julien Havet sur les

1. *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule.* Tome deuxième : *L'Aquitaine et les Lyonnaises.* — Paris, Fontemoing, 1899.

quelques points, peu importants d'ailleurs, où il est en désaccord avec eux. Des divergences plus profondes le séparent ici encore de M. Krusch. Si nous les signalons c'est uniquement parce qu'elles fournissent l'occasion de mettre en lumière un des côtés trop méconnus parmi nous dans la critique de l'auteur des *Fastes épiscopaux*. Elle reste toujours, quoi qu'on en dise, sagement conservatrice. C'est au point même que l'éditeur des *Vitae sanctorum aevi merovingici* le traitait naguère d'aveugle adorateur de légendes. Certes, voilà un reproche auquel les adversaires français de M. Duchesne ne l'avaient guère habitué.

***

La collection des *Grands Écrivains* de Hachette vient de s'enrichir, et ce n'est pas une simple métaphore, d'un beau livre de M. Alfred Rébelliau sur Bossuet. Dans cette étude de 200 pages, la nouveauté des aperçus est le mérite qui frappera tout de suite. Bossuet, dit l'auteur à la première page, n'est pas un être d'exception, qui se serait trouvé tout d'abord le grand homme qu'il fut. « Il se forma, tout comme un autre, en subissant l'influence du moment et du milieu, et il se déforma aussi, sous la pression des hommes et des choses. » Et, laissant de côté tous les détails qui seraient simplement de la biographie, négligeant — peut-être un peu trop — l'appréciation motivée des œuvres, M. Rébelliau s'attache surtout à nous faire l'histoire d'un esprit « qui a grandi, qui a lutté, qui a changé, qui a vécu ».

Né d'une famille croyante et active, Bossuet montre de bonne heure les deux qualités de sa race, portées à leur perfection. Sa foi est si complète et si profonde, qu'à vingt ans, il est déjà détaché de la vie, et ne pense qu'au ciel. Mais, c'est par l'action, qu'il veut gagner le ciel. Aussi, dès son arrivée à Metz, il se jette dans la vie active, sans oublier cependant de continuer l'étude de la Bible et des Pères; il amasse ainsi une science théologique immense, peut-être un peu étroite, parce qu'elle n'a pas encore pris contact avec la réalité. Il s'adonne surtout à la prédication; et nous voyons dès le début, « qu'il a tout, ou presque tout, de l'orateur idéal »; sans doute aussi quelques défauts, qu'il corrige sous l'influence de saint Vincent de Paul; peut-être même, en vient-il à pousser trop loin l'amour de la règle et de la sagesse, et pour se mettre en harmonie avec une littérature disciplinée, donne-t-il un peu trop dans le « purisme ». « On a quelque peine, dit spirituellement M. Rébelliau, à voir un Rembrandt se transformer en un Lebrun. » (P. 34). Quoiqu'il soit avant tout théologien, Bossuet laisse de côté le dogme et prêche la morale, parce que l'aristocratie qui l'écoute, a gardé la foi en perdant les mœurs. Cette prédication est courageuse en face des coteries puissantes qu'elle démasque, en face des grands de la cour, qui apprennent par la bouche de l'orateur, que « Dieu et la nature ont fait tous les hommes égaux ». Le roi lui-même n'est pas épargné, quoique la leçon se cache parfois sous une citation de la Sainte Écriture, ou sous un compliment immérité. « Un prédicateur assez hardi pour dire au roi crument la vérité totale, serait sans doute allé méditer à Quimper-Corentin sur les inconvénients de se poser en réformateur extravagant, auprès d'un prince qui se vantait de connaître le mal qu'il faisait; Bossuet, comme plus tard Bourdaloue, préféra qu'une conduite prudente lui permit d'essayer plus longtemps de faire un peu de bien. » (P. 49.) Voilà donc Bossuet à quarante ans. C'est un

solide théologien, un prédicateur informé, courageux et éloquent, un polémiste brillant, qui a déjà risqué avec les protestants quelques controverses heureuses. Si rien ne vient changer le cours de sa belle vie, il continuera à enseigner, à prêcher et à discuter; il sera peut-être le premier homme de son temps, mais il ne le dépassera pas; il sera l'idéal du clergé français au XVIIe siècle, mais il n'aura pas cette hauteur de vues qui pourrait faire de lui un « Père de l'Église » universelle.

Heureusement Bossuet fut chargé de l'éducation du Dauphin; et, s'il lui fut impossible d'élever et d'instruire ce jeune « abruti », qui avait l'exquise habitude « de passer des journées entières couché sur son lit, tenant une canne et frappant ses souliers », il profita beaucoup lui-même de l'immense travail qu'il faisait pour son disciple. « A la date où il entra en fonctions, il avait quarante-trois ans, cet âge où l'esprit a besoin d'un rajeunissement que souvent notre routine lui refuse, quand la servitude d'une spécialité professionnelle ne nous empêche pas de le lui donner. Ce regain, Bossuet le trouva dans les études où l'engagea sa tâche de pédagogue. Il eut là l'occasion de s'enrichir de ces notions nouvelles qui recréent l'esprit en le dépaysant ». (p. 80). Suivent quelques pages spirituelles, suggestives et neuves, que pourraient méditer avec profit les hommes de quarante-trois ans. Bossuet « découvrit » alors Aristote, Démosthène, Cicéron, César, les philosophes grecs et les philosophes modernes; il fit connaissance avec les érudits, avec les physiciens de son temps; et, à ce contact de sciences si variées et de personnages si divers, son esprit gagna une largeur étonnante. C'est ce que M. Rébelliau appelle « le libéralisme vaillant de la maturité ». Les deux chapitres qui suivent (VIe et VIIe) ont pour but de découvrir et de montrer les traces de ce libéralisme dans l'œuvre de Bossuet. C'est — avec le chapitre V^e — la partie la plus curieuse et la plus neuve du volume.

En philosophie, sans doute Bossuet garde beaucoup de sa rigueur scolastique, et il ne se départ à aucun moment de sa sérénité dans les questions qu'a tranchées la Révélation, mais il apporte dans la recherche métaphysique des préoccupations nouvelles : il se méfie de l'*a priori* et des idées générales; en toutes choses, il a le culte du fait précis et des expériences bien constatées; à y regarder de près, on lui trouve des tendances très positives, pour ne pas dire « positivistes ». Et, « si l'on pouvait creuser jusqu'au fond l'histoire des âmes, qui sait s'il n'apparaîtrait pas plus de distance entre Bossuet et Malebranche ou Leibnitz, qu'entre Bossuet et Locke ou Auguste Comte même? ». (p. 93). Conclusion un peu paradoxale qui, tout en renfermant une parcelle de vérité, n'a peut-être pour but que d'étonner le lecteur.

En politique, Bossuet continue à tirer de la Bible ses idées et ses systèmes, mais à ce fonds purement religieux, il ajoute des conceptions nouvelles, qu'il emprunte, soit à l'histoire mieux connue des Républiques anciennes, soit aux philosophes de l'antiquité, soit même à l'Anglais Hobbes [1], malgré que les tendances anti-chrétiennes de l'auteur du *Léviathan* soient manifestes.

« Ces concessions de Bossuet à la pensée et à la science profanes sont encore plus sensibles dans les deux ouvrages d'histoire composés par lui pour le Dauphin ». Le grand évêque apporte, en effet, dans l'histoire une

1. Cette influence de Hobbes sur Bossuet avait déjà été signalée et analysée par M. Lanson dans son volume intitulé : *Bossuet* (Lecène et Oudin. 1891.)

étonnante liberté d'examen, et sa conception mystique d'une Providence réglant en vue du christianisme futur tous les événements du monde antique, est loin d'avoir sur sa méthode l'influence fâcheuse qu'on pourrait craindre. « C'est dans les choses humaines, qu'il cherche l'explication des choses humaines ». « Dieu a voulu, dit-il lui-même, que le cours des choses humaines eût sa suite... et, à la réserve de certains coups extraordinaires, où Dieu voulait que sa main parût toute seule, il n'est point arrivé de changement qui n'ait eu sa cause dans les siècles précédents ».

Les mêmes influences profanes se font sentir dans la controverse avec les protestants, qui prend de jour en jour un caractère plus scientifique, et jusque dans le style de Bossuet, qui offre à cette époque un heureux mélange de ce que peuvent fournir la science et la religion. Ainsi, jusqu'en 1690, l'esprit de Bossuet se développe, sans heurt et sans recul. Tout le monde, amis et ennemis, l'admire et l'écoute; « aux philosophes et aux savants, il apparaît comme le représentant d'une religion intelligente et assez ouverte aux souffles du dehors; aux protestants, comme l'ambassadeur d'une réunion possible; à tous, comme le plus digne docteur d'un catholicisme très français » (p. 120).

Et voilà, tel que nous le présente M. Rébelliau, le Bossuet libéral qui domine et dépasse son temps, voilà l'initiateur à qui le XIXe siècle ne dédaigne pas d'emprunter des idées et même des formules scientifiques[1]; voilà le docteur de Sorbonne, que l'Université contemporaine salue comme un « libéral » de ses amis, et presque — quoiqu'il soit évêque — comme un confrère. Mais, à partir de 1690, et même avant, le libéralisme de Bossuet s'entame. Pendant que se multiplient contre ses théories les objections spéculatives, l'histoire contemporaine se charge d'apporter maint obstacle à ses desseins et mainte désillusion à ses rêves. « Devant cette coalition des idées et des choses », Bossuet s'étonne et s'irrite; pourtant, il ne plie pas; mais, peu à peu, renonçant à des concessions dont les adversaires abusent, abandonnant son projet tant caressé de concilier tous les systèmes philosophiques et religieux, il se réfugie dans l'absolutisme de sa jeunesse, il redevient le théologien scolastique qu'il fut, et le mystique étroit, qui se défie désormais de la science et va jusqu'à la prendre en horreur.

Ce qui contribue le plus à ramener ainsi Bossuet à ses idées d'autrefois, c'est qu'il croit voir dans son libéralisme la cause principale des maux et des erreurs courantes. Il a donné les principes et le modèle d'une exégèse très large et très indépendante : Richard Simon s'en autorise pour tirer du texte sacré des nouveautés. Bossuet dans son dépit fait « croquer » son livre par la police. — Il a admis dans sa philosophie avec les idées de l'antiquité les théories nouvelles des cartésiens : et voilà qu'un cartésien, Malebranche, s'abandonne à d'étranges rêveries, voilà qu'un autre cartésien, Spinoza, donne dans les « folies » du panthéisme. Bossuet découragé renonce à Descartes; il s'en prend même à tous les philosophes en général, déjà dans l'*Oraison funèbre de Marie-Thérèse* (1683), et dans le *Traité de la concupiscence*, il place la philosophie au dernier rang des vanités misérables de l'orgueil humain. — Il a été, pendant longtemps, le chef incontesté du gallicanisme : et voilà que les affaires de 1682 le jettent dans

1. « Le plus grand dérèglement de l'esprit, c'est de croire les choses parce qu'on veut qu'elles soient, et non parce qu'on a vu qu'elles sont en effet ». — Parole citée par Pasteur dans son discours de réception à l'Académie.

des difficultés inextricables, et l'obligent à faire, pour ne pas perdre pied, de véritables prodiges d'équilibre. Désabusé, il se tourne vers le Pape, et il est, en 1704 lorsqu'il meurt, le plus ultramontain des évêques français. — Il a admiré, il a goûté les lettres profanes; avec le Dauphin, il s'est même diverti aux gentillesses de Térence : et voilà que le P. Caffaro, un religieux théatin, entrainé par son amour des belles-lettres, « s'oublie » jusqu'à faire l'apologie du théâtre. C'en est trop; Bossuet écrase son adversaire avec un chef-d'œuvre, les *Maximes sur la Comédie*, et renonçant à toute littérature profane, il condamne à la fois le P. Caffaro et les lettres, sous prétexte que le chrétien « n'a pas besoin de se divertir ». — Enfin, vaincu par Fénelon — si on regarde aux résultats — dans la querelle du quiétisme, il se voit un jour traité par le chancelier Pontchartrain comme il avait traité Richard Simon : l'impression d'un de ses mandements est arrêtée par la police. A ce coup, les derniers lambeaux de son libéralisme s'en vont : Bossuet devient « réactionnaire ». Si je lis bien M. Rébelliau, il me paraît, qu'à ce moment, Bossuet ressemble fort à un républicain de 1848, qui serait resté sincère, et qui aurait le malheur de vivre encore en 1900. Je ne développe pas la comparaison de peur d'introduire la politique dans les *notes et critiques*.

J'ai voulu faire comprendre combien est puissant l'intérêt du livre de M. Rébelliau. D'une œuvre pareille la lecture s'impose. Non pas qu'il faille approuver toutes les idées du savant auteur. Il a été séduit par cette thèse curieuse qui consisterait à résumer Bossuet dans une formule : un « théologien » qui devient « libéral » vers quarante ans, et qui, à soixante ans, retombe dans la « théologie », pour y rester. L'idée est spécieuse; elle n'est qu'à moitié juste. S'il y avait temps et place, on pourrait montrer, par des citations précises, que Bossuet ne fut pas dans sa jeunesse aussi étroit que M. Rébelliau le prétend, ni aussi rationaliste et positiviste dans son âge mûr, ni aussi intolérant dans sa vieillesse. Il fut homme, il vécut, il changea, c'est vrai; mais il fut toujours prêtre, et, — c'est M. Rébelliau qui le constate — l'idée sacerdotale dicta et dirigea tous ses actes. Cela suffit pour assurer à sa vie une harmonieuse unité.

La rédaction.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

L'ORGANISATION

DES ÉTUDES ECCLÉSIASTIQUES

1° L'UNITÉ DE L'ENSEIGNEMENT

« La première observation, dit le P. Dechevrens, et la plus importante que nous devions faire au sujet de l'éducation universitaire, c'est qu'elle forme par elle-même un tout indivisible, et qu'il faut renoncer absolument à la couper en deux tronçons : enseignement secondaire et enseignement supérieur. Sans doute, elle est progressive, et elle embrasse plusieurs objets parfaitement distincts, qu'il importe d'étudier chacun à sa place et à son heure, comme nous le verrons plus tard; mais toutes ses parties sont tellement liées les unes aux autres, elles se compénètrent de telle sorte, qu'on ne peut, sans un grave détriment, en briser l'unité. Depuis les premiers principes de la littérature classique jusqu'aux plus hauts sommets des sciences humaines ou divines, l'enseignement universitaire poursuit un but unique, dont chaque pas fait dans les études rapproche incessamment, mais qui ne peut être complètement atteint qu'au terme même de ces études, c'est-à-dire au doctorat dans l'une des branches du haut savoir humain... Il y a donc, d'une phase à l'autre de l'éducation universitaire, progrès manifeste et en un sens transformation, orientation nouvelle de l'enseignement; nulle part, cependant, on n'aperçoit solution de continuité. Chaque partie s'enchaîne comme d'elle-même à la suivante, pour amener un nouveau développement intellectuel, et ce développement

se produit avec une unité parfaite à travers plusieurs phases régulières [1]. »

Il n'est pas sans intérêt de constater que M. Lavisse, lui aussi, a demandé autrefois qu'on établît, dit M. l'abbé Delfour, « une sorte d'harmonie entre l'enseignement supérieur et l'enseignement secondaire [2]. ». Je ne sais trop par quels moyens on établirait cette harmonie à l'usage des laïques, étant donnée l'extrême diversité des carrières auxquelles ils sont destinés. La question est beaucoup plus simple, si l'on ne parle que des clercs, puisque tous, quelles que soient leurs fonctions diverses, sont appelés à être prêtres et à faire œuvre de prêtres. La science sacrée représente donc pour eux un point central vers lequel doivent converger toutes les autres études, même les études élémentaires. Aussi le concile de Trente comprend, dans les mêmes règlements, les enfants et les jeunes gens qui aujourd'hui, en France, sont séparés en deux groupes d'établissements presque complètement séparés : les Petits et les Grands Séminaires. Assurément, il y a lieu de penser que les circonstances différentes de temps et de lieux ont aujourd'hui rendu nécessaires ou plutôt tolérables certains changements, notamment en ce qui concerne le mélange des élèves ecclésiastiques et laïques. Toutefois, il y a lieu de retenir une idée directrice qui se dégage du chapitre *Cum adolescentium* et que le concile a d'ailleurs exprimée avec la plus grande netteté : la nécessité d'établir un lien entre le séminaire principal, le Grand Séminaire, dirions-nous aujourd'hui, et les autres établissements destinés à la formation des clercs [3]. Il serait aussi facile de montrer la nécessité d'un lien au moins moral qui rattache l'enseignement des

1. *Les Universités catholiques autrefois et aujourd'hui*, pp. 212-215.

2. Voir l'intéressant article publié dans le courant de 1899 par M. l'abbé Delfour dans l'*Université catholique*, et intitulé *Pour le baccalauréat*.

3. Possit episcopus unum vel plura in dioecesi, prout sibi opportunum videbitur, habere seminaria : quae tamen ab illo uno quod in civitate erectum et constitutum fuerit, in omnibus dependeant. *Sessio* XXIII *de Reformatione*, caput XVIII, *Cum adolescentium*.

séminaires à l'enseignement théologique supérieur. Celui-ci ne peut être florissant que si les établissements où se donne l'enseignement élémentaire lui envoient des élèves nombreux et bien préparés. D'autre part, ces établissements ont besoin d'un enseignement supérieur vraiment prospère, parce que, seul, il peut assurer de bons maîtres. C'est ce qu'a expliqué Léon XIII dans une lettre du 25 octobre 1893 adressée aux évêques d'Espagne. Il attribue la décadence des séminaires diocésains à la chute des anciennes Universités [1].

Établir l'unité, ou, si l'on préfère, une réelle harmonie entre les trois degrés de l'enseignement ecclésiastique, comme aussi, à chacun de ces degrés, entre les établissements de même nature, telle est, en ce moment, la préoccupation de beaucoup de bons esprits. Au fond, il ne s'agit pas ici de fonder une institution tout à fait nouvelle : en effet, une organisation apte à atteindre le but qu'on a en vue existait plus ou moins avant la Révolution.

Divers séminaires et collèges étaient, comme on disait, *agrégés* à telle ou telle Université. Et cette agrégation, loin d'être considérée comme un joug, était regardée comme un honneur.

L'Église, ennemie de la décentralisation à outrance, comme de la centralisation excessive, encourageait ce régime, qui a certainement contribué beaucoup à donner à l'enseignement ecclésiastique l'éclat et la force d'une puissante unité. Mais pourquoi insister sur le passé ? Dès 1875, les évêques anglais ont essayé d'établir à Kensington [2], siège du principal établissement d'instruction catholique en Angleterre, les bases d'une institution semblable à celle

1. Neque ratio studiorum poterat in spem gloriae reflorescere, quia Lyceorum veterum interitus penuriam idoneorum magistrorum genuerat. *Canoniste contemporain* 1893, p. 730.

2. *Lettres chrétiennes*, 1882, p. 350. Mgr Duilhé de Saint-Projet n'a pu assister, à la réalisation des désirs qu'il exprimait dans l'article que je viens de citer. On verra tout à l'heure qu'ils ont reçu, dans ces derniers temps, un commencement d'exécution.

dont on vient de parler. L'agrégation aux Universités d'Ottawa et de Québec doit exister également pour les établissements du Canada, et cette disposition a reçu du Saint-Siège le 8 février 1889, une approbation formelle. A la date du 7 mars 1889, Léon XIII a lui-même fortement engagé tous les évêques des États-Unis à agréger leurs collèges et leurs séminaires à l'Université de Washington : « *Hortamur porro vos omnes, ut vestra seminaria, collegia, aliaque catholica instituta, Universitati vestrae, prout in statutis innuitur, adscribi curetis, omnium tamen libertate salva et incolumi*[1] ».

Pour rendre efficace cette « agrégation », des réunions de supérieurs se tiennent périodiquement à Washington, sous la présidence du recteur de l'Université catholique.

En France, dans ces dernières années, des efforts ont été faits pour faire cesser l'isolement des maisons d'enseignement libre, et leur éviter, dit M. Guibert, le danger « de s'atrophier dans la routine ».

L'Alliance des maisons d'éducation chrétienne, dont les bases ont été jetées en 1872, a représenté la tentative la plus sérieuse qui ait été faite dans ce sens[2]. Toutefois, il ne faut pas se le dissimuler, l'*Alliance* n'exercera jamais sur les maisons qui l'ont acceptée qu'une influence indirecte, et les relations entre ses membres seront toujours trop rares, à raison même de la vaste étendue du champ qu'elle embrasse. Elle a besoin d'être complétée par des groupements régionaux. Aussi les lecteurs du *Bulletin de Littérature ecclésiastique*[3], ont eu la satisfaction d'apprendre qu'à la date du 4 juillet dernier, il a été tenu à l'Institut catholique de Toulouse une réunion des supérieurs des

1. *Leonis Papae XIII allocutiones*, éd. Desclée, t. III, pp. 211, 221. Entre autres, le séminaire de Saint-Paul, dans l'État de Minnesota, a été agrégé à l'Université catholique de Washington. *The Catholic Times*, 1 mars 1895. *Univers*, 7 avril 1895.

2. On consultera, sur ce point, l'article, publié dans la *Revue du clergé français*, du 13 décembre 1899, par M. Guibert, prêtre de Saint-Sulpice, supérieur du séminaire de l'Institut catholique de Paris.

3. *Bulletin*, juillet 1899, Chronique, p. xi.

maisons ecclésiastiques d'enseignement secondaire du Sud-Ouest. « L'office régional des maisons catholiques d'enseignement secondaire du Sud-Ouest est désormais fondé[1] ». Rien n'empêcherait les professeurs de tenir, pendant les vacances, des réunions amicales du même genre, où l'on discuterait, en petit comité, divers sujets pédagogiques indiqués d'avance.

On y étudierait, par exemple, le choix des livres classiques, et, d'une manière générale, comme on l'a fait à Toulouse, on délibérerait « sur les meilleurs moyens de s'unir pour promouvoir la protection et le progrès de l'enseignement ecclésiastique, le développement des études, la formation des professeurs, l'émulation des élèves, la solidarité des maisons entre elles sous la direction des ordinaires et des supérieurs majeurs, en union avec l'Alliance des maisons d'éducation chrétienne[1] ». Dans des réunions auxquelles prendraient part, non seulement des représentants des petits séminaires, mais des délégués des Grands Séminaires, avec des professeurs de Faculté, on étudierait également les moyens d'établir une harmonie réelle entre ces trois degrés de l'enseignement.

Les réunions des professeurs rendront d'abord possible l'organisation d'un service d'inspection amicale dans les grands et petits séminaires. Déjà plusieurs professeurs de l'Institut catholique de Paris, disait naguère Mgr Péchenard, ont visité un certain nombre d'établissements d'enseignement secondaire dans les diocèses de Séez, Chartres, Saint-Flour et Besançon, avec l'agrément de l'autorité diocésaine[2] : autant d'exemples qu'on ne saurait trop imiter. Et en effet, rien de plus conforme à l'esprit de l'Église, tel qu'il est attesté par la visite canonique des paroisses et des provinces ecclésiastiques. Les ordres religieux pratiquent, eux aussi, dans leurs maisons, des visites ou inspections complètement distinctes de la sur-

1. *Univers*, 9 juillet 1899.
2. *Univers*, 25 novembre 1899.

veillance ordinaire du supérieur local. Cette inspection, quoique n'ayant directement qu'une valeur morale, suffirait à redresser, peu à peu et sans bruit, les défauts qui auraient été remarqués dans chaque maison. Si l'autorité épiscopale, comme elle l'a fait en certains endroits, voulait bien donner aux visiteurs un mandat officiel, il est clair que leur œuvre serait considérablement facilitée. Un professeur de la Faculté de théologie visiterait les grands séminaires, un professeur de sciences et un professeur de lettres visiteraient les petits séminaires et les collèges ecclésiastiques, au moins pour les hautes classes. Les visiteurs arriveraient naturellement sans être annoncés, assisteraient aux cours ou aux classes, au moins pendant un ou deux jours, feraient quelques interrogations où figurerait l'instruction religieuse, examineraient les livres classiques et les derniers devoirs annotés par les professeurs; enfin, ils visiteraient la bibliothèque de la maison. Leurs conseils seraient d'autant plus facilement acceptés qu'ils retrouveraient d'anciens élèves dans le personnel enseignant de chaque maison. La visite ferait l'objet d'un rapport écrit qui serait communiqué d'abord à l'évêque diocésain, si celui-ci le désirait. Il pourrait être lu par chaque recteur d'Institut catholique à la réunion annuelle des évêques de chaque circonscription; mais il ne serait publié que si les évêques n'y voyaient pas d'inconvénients.

Tout en donnant quelques conseils aux professeurs, les inspecteurs examineraient les élèves. Comme le proposaient naguère les supérieurs de plusieurs établissements du Sud-Ouest, « ne serait-il pas possible d'organiser un échange régulier de professeurs, à date fixe, pour les examens trimestriels ou mensuels? A qui a senti la difficulté d'établir dans nos modestes collèges un système d'examens sérieux, qui soient à la fois un stimulant pour le travail de l'élève, et un contrôle pour l'enseignement du maître, cette combinaison, si simple qu'on peut s'étonner qu'elle n'ait point encore été appliquée, paraîtra certainement un bien-

fait inappréciable [1] ». Entre autres avantages, ces examens passés devant des étrangers, — qui seraient cependant des amis — habitueraient les élèves de l'enseignement secondaire à s'exprimer avec assurance devant des juges à eux inconnus. L'éminent recteur de l'Institut catholique de Paris proposait naguère d'instituer dès à présent, pour l'enseignement secondaire libre, des diplômes qui seraient délivrés par les établissements d'enseignement supérieur. « Pendant que le baccalauréat, dit-il, est au banc des accusés, et qu'on se demande s'il vivra ou s'il sera décapité, n'y aurait-il pas quelque chose à tenter par l'enseignement libre? Serait-il interdit à nos Instituts catholiques d'essayer d'un mode de sanction parallèle? L'enseignement primaire libre a déjà ses certificats propres; pourquoi l'enseignement secondaire n'aurait-il pas aussi ses diplômes spéciaux? Qui empêcherait nos Instituts catholiques de les délivrer après épreuve, suivant un programme qui ferait à la religion la part qui lui revient dans l'éducation? Ces diplômes, dira quelqu'un, n'auraient pas de valeur officielle. Qu'importe? La valeur vraie l'emporterait bientôt dans l'opinion. Le public ne s'y tromperait pas longtemps [2] ». De fait, il ne semble pas impossible d'instituer des examens et des diplômes de ce genre pour l'ensemble des études classiques, sans se dissimuler qu'ils n'auront jamais le prestige des diplômes conférés par l'État. Qui sait même si des jurys d'examen composés de professeurs de l'enseignement libre pourvus de grades universitaires ne pourraient pas, plus tard, être investis par l'État du droit de conférer le baccalauréat? Ce serait à peu près la réalisation du désir — ou du rêve — que formulait naguère le P. Trégard, de la Compagnie de Jésus [3], qui proposait cette solution de la question agitée

1. *Exposé des motifs pour l'organisation de l'Union ou Office central des établissements d'Enseignement secondaire libre de la région du Sud-Ouest.* Toulouse, 1899.

2. *Univers*, 25 novembre 1899.

3. *Études religieuses*, 20 juin 1899. — La meilleure partie du travail du R. P. Trégard est peut-être celle où il montre quels seraient les inconvénients

dans ces derniers temps au sujet du baccalauréat. Pour le moment, nous sommes certes fort éloignés d'une solution aussi libérale : mais, si nous y arrivons jamais, ce ne sera qu'après avoir nous-mêmes organisé des jurys d'examen qui aient déjà fait leurs preuves.

Quoi qu'il en soit, l'enseignement de la religion a donné lieu à l'Institut catholique de Paris de prendre, dans ces derniers temps, une initiative des plus heureuses. Les cours d'instruction religieuse à l'usage des laïques y sont suivis d'un examen que font passer les professeurs de la Faculté de théologie. Ceux-ci décernent un diplôme d'études religieuses. Cette organisation, approuvée par S. E. le cardinal archevêque de Paris, pourrait être étendue à l'ensemble des Petits Séminaires de chaque circonscription universitaire. Dans les villes qui ne possèdent pas d'Institut catholique, les professeurs du Grand Séminaire sont tout indiqués pour prendre place dans le jury d'examen. « La Faculté de théologie donnerait son diplôme aux candidats ayant obtenu des notes satisfaisantes [1] », à la condition qu'on acceptât, dans les divers établissements, le programme qu'elle indiquerait, et qui ne serait, au fond, sauf l'usage du français, qu'une réduction du programme du baccalauréat en théologie. Entre autres avantages, on aurait ainsi un moyen d'établir un peu d'unité dans l'enseignement secondaire de la religion et de l'harmoniser avec l'enseignement du Grand Séminaire et de la Faculté de théologie. En outre, il n'en faudrait peut-être pas davantage pour éveiller chez les bons élèves du Petit Séminaire le désir de prendre

et les abus du baccalauréat, s'il était permis de le subir devant les professeurs de la maison où l'élève a fait ses études. Lorsqu'au bout d'un examen se trouve un diplôme conférant au nom de l'État, des droits positifs, on doit se préoccuper, avant tout, de constituer des jurys indépendants, comme nous les avons en ce moment. Mais il ne faut pas l'oublier : jamais les professeurs de l'élève ne présenteront cette garantie, surtout en province où les relations sociales forment un réseau serré auquel personne ne peut échapper. Ceci s'applique aux professeurs des collèges libres, au moins autant qu'à leurs collègues des lycées. En temps de baccalauréat, les mères sont capables de tout, et les confessionnaux des examinateurs auraient à soutenir de véritables sièges.

1. *Revue du clergé français*, 1 juin 1899, p. 93.

place un jour, et au plus tôt, sur les bancs de la Faculté. Les recteurs tiendraient note des meilleurs sujets, entreraient autant que possible, en relations avec eux, et insisteraient, le moment venu, pour les avoir parmi leurs étudiants.

Dans le même ordre d'idées, on a fait un progrès important par l'organisation de l'examen du baccalauréat en théologie dans des circonscriptions universitaires rattachées aux Instituts catholiques de Toulouse, de Lyon et de Paris. Cet examen a fourni l'occasion d'établir un premier lien entre les Grands Séminaires et les établissements d'enseignement supérieur. Ceux-ci élaborent les programmes, et les Grands Séminaires qui les appliquent méritent ainsi le droit de conférer à leurs élèves le diplôme de bachelier en théologie au nom de la Faculté. Mgr Péchenard, dans un discours prononcé le 24 novembre 1899 à l'Institut catholique de Paris, nous disait qu'une centaine de diplômes avaient été conférés dans l'année courante[1]. Ceci donne à penser qu'un bon nombre de Grands Séminaires restent encore isolés dans les trente-deux diocèses groupés en principe autour de cet Institut.

Enfin, et ceci regarde plus spécialement les professeurs d'Instituts catholiques, des œuvres et des concours scientifiques aptes à promouvoir les hautes études dans l'ensemble du clergé, pourraient être organisés dans les assemblées dont je viens de parler. Par exemple, on pourrait, sous la forme de souscriptions, prendre l'initiative de la publication d'ouvrages importants qui supposent des efforts collectifs : c'est ce que firent autrefois, pour le *Gallia Christiana,* les Assemblées du clergé de l'ancien régime; c'est ce qui s'imposerait, dans quelques années, pour une édition du *Gallia Christiana novissima.* On y étudierait notamment les moyens de réaliser un vœu du P. Aubry et du P. Dechevrens qui auraient désiré qu'on établît un certain lien entre les cinq Instituts catholiques de France[2]. Ils ont tous les

1. Cf. *Bulletin de l'Institut catholique de Toulouse*, décembre 1898, p. 296.
2. A. Dechevrens, *Les Universités autrefois et aujourd'hui*, p. 333 : Fédération des Universités.

*

mêmes intérêts et ont à surmonter les mêmes difficultés. Ils ne pourront peut-être vaincre certains obstacles que par des recours au Saint-Siège, spécialement pour ce qui regarde le recrutement de leurs élèves et les avantages à assurer aux gradués. Ces recours dont les anciennes Universités étaient coutumières, seraient beaucoup plus efficaces s'ils étaient présentés en commun. Le P. Aubry demandait encore que les Universités se tinssent en relations fréquentes avec la Congrégation romaine des Études qui a déjà eu à examiner leurs statuts et qui serait ainsi de plus en plus le conseil supérieur de l'instruction publique dans l'Église universelle. Ne serait-ce pas, sur le terrain tout pacifique des luttes de l'esprit, la constitution de l' *acies ordinata* dont parle l'Écriture? Sur tous ces points, si l'autorité ecclésiastique jugeait bon, dans sa sagesse, de se tenir sur la réserve, il faudrait respecter son attitude; il suffirait de sa tolérance pour que les supérieurs des Grands et Petits Séminaires et les recteurs des Instituts catholiques prissent l'initiative des mesures que j'ai énumérées ou de telles autres qu'ils jugeraient plus propres à établir l'unité — non l'uniformité — dans l'enseignement ecclésiastique. Enfin, en établissant l'harmonie dans l'enseignement ecclésiastique à tous ses degrés, les catholiques et leurs chefs prendraient l'habitude d'agir en commun dans toutes les questions importantes. La fondation et la surveillance des Instituts catholiques représentent la seule œuvre faite en commun par l'épiscopat français depuis la Révolution, la seule qui lui donne l'occasion de se réunir en assemblées régulières. Il y a là un indice, mieux que cela, un germe qu'on ne saurait trop développer.

L'union des maisons d'enseignement libre pourrait rendre un autre service non moins important : ce serait de faciliter, bien entendu avec la permission des évêques, l'échange momentané des professeurs, de diocèse à diocèse. Quelques-uns, — encore fort rares en vérité, — ont plus de licenciés ès lettres ou ès sciences et de docteurs en théologie

qu'il n'en faut pour remplir les chaires des Petits et Grands Séminaires, et il faut espérer que cette abondance de gradués s'accentuera de jour en jour davantage, ne fût-ce que pour le bien du ministère paroissial qui, quoi qu'on en dise, a beaucoup à gagner à être exercé par des prêtres plus instruits. Mais, en revanche, que de séminaires où les maîtres sont dépourvus des grades et de la formation qu'ils supposent! Il est à désirer que l'esprit de clocher cède ici devant l'intérêt général de l'Église, et que les diocèses les mieux pourvus de gradués prêtent momentanément leurs sujets, aux diocèses qui en sont dépourvus. Ceci suppose des communications de renseignements de diocèse à diocèse, en réservant, bien entendu, l'autorisation de l'Ordinaire. En dehors d'un Office central ayant son centre dans les Instituts catholiques, on ne voit pas qui pourrait parer à ce besoin[1].

L'union ne pourra être réalisée que si les promoteurs du mouvement ont les sympathies du personnel enseignant des séminaires. Pour les acquérir, il serait bon qu'un des premiers résultats des réunions de professeurs fût de procurer à leurs confrères quelques avantages matériels, par exemple une caisse de retraite.

Les professeurs, quand ils sont arrivés à l'âge de cinquante ans environ, sont pour la plupart incapables de continuer leur pénible service. En effet, l'enseignement, du moins dans les Petits Séminaires et collèges libres, use les hommes plus rapidement que le ministère paroissial. En dépit de quelques apparences contraires, on peut poser en principe qu'après vingt-cinq ans de service environ, un professeur ecclésiastique a besoin de repos. Dans l'état actuel des choses, il peut à la vérité trouver ce repos dans le ministère paroissial, mais à condition de l'exercer dans une paroisse de médiocre importance. Encore faut-il ajouter

1. M. Guibert, dans l'article que j'ai déjà cité, signale, lui aussi, le recrutement des maîtres comme un des sujets sur lesquels les réunions régionales de professeurs auront à se prononcer. *Revue du clergé français*, *loc. cit.*, p. 123.

qu'il y éprouvera quelques difficultés spéciales; en effet, les fonctions de ce genre seront plus pénibles pour lui que pour ses confrères, parce qu'elles seront pour lui entièrement nouvelles, et qu'il sera arrivé à un âge où il en coûte de changer d'habitudes.

Ceci revient à dire que ces prêtres, en général distingués par leur talent, n'ont en perspective, pour leurs vieux jours, qu'une situation tout à fait au-dessous de leurs mérites. De là, il résulte encore que beaucoup de jeunes gens hésitent à considérer l'enseignement comme une carrière, et ne font qu'y passer, comme le regrettait naguère M. Guibert[1]. Pour obvier à tous ces inconvénients, ne pourrait-on s'entendre pour fonder une caisse de retraite alimentée par les souscriptions annuelles des professeurs ecclésiastiques?

Cette caisse assurerait une modeste pension, un millier de francs tout au moins, aux professeurs qui, après un certain nombre d'années de service, n'entreraient pas alors dans le service paroissial [2].

Les titulaires de cette pension seraient entièrement libres d'en faire l'usage qui leur plairait. Cependant le mieux serait qu'ils prissent en général leur retraite dans la maison même à laquelle ils auraient donné le meilleur de leur vie, et qui pourrait, pour une somme peu élevée, continuer à les entretenir.

Quant à ceux qui, au sortir de l'enseignement, seraient chargés d'une paroisse, ou recevraient de la caisse diocésaine une pension suffisante à leur entretien, la caisse des professeurs leur servirait un modeste secours, trois ou quatre cents francs, par exemple, qui leur assurerait une

1. Le distingué supérieur du Séminaire de l'Institut catholique de Paris qualifie de « déplorable » l'instabilité de notre personnel enseignant. *Revue du clergé français*, 15 décembre 1899, p. 127.

2. Une institution de ce genre n'est pas nécessaire dans les diocèses où l'on a su organiser des caisses de retraite permettant aux prêtres, s'ils le désirent, de se retirer de la vie active, à partir d'un âge déterminé. Mais ces diocèses sont en France des exceptions, et, en général, les caisses de retraite, quand elles existent, ne fournissent des secours aux prêtres que dans le cas d'infirmités déclarées.

humble aisance. Il serait d'ailleurs superflu d'essayer une fondation de ce genre qui serait limitée à une maison ou à un diocèse : l'expérience a montré, dans tel diocèse du Midi, que, dans un cadre aussi étroit, il est à peu près impossible de trouver des hommes ayant l'initiative et l'énergie nécessaires pour tenter l'entreprise. Il en serait tout autrement si l'on s'adressait, pour constituer la caisse de retraite des professeurs ecclésiastiques, à l'ensemble des professeurs compris dans chacune de nos régions universitaires. Il est d'ailleurs évident que des œuvres de ce genre ne peuvent être fondées sans l'assentiment positif des supérieurs ecclésiastiques.

Le groupement des Grands et Petits Séminaires autour des Instituts catholiques devrait respecter l'autonomie de chaque établissement, et on ne répètera jamais trop haut cette maxime, parce que, sur ce point, on doit s'attendre à rencontrer des difficultés d'un ordre assez délicat. Chacun se croit parfait, est convaincu que son voisin n'a rien à lui apprendre, et ce n'est pas sans beaucoup de peine et sans beaucoup de patience qu'on aura raison de l'esprit de clocher. Pour en venir à bout, en douceur, on pourrait peut-être compter sur les anciens élèves des Instituts catholiques et des Universités romaines que l'on commence, grâce à Dieu, à rencontrer çà et là dans chaque diocèse, et plus spécialement dans le corps professoral des séminaires. Ils font ou pourraient faire partie d'associations d'anciens élèves qui, bien organisées, et animées d'un esprit de docilité véritable envers les supérieurs, pourraient de loin, dans chaque diocèse, préparer les esprits à bien accueillir les projets d'améliorations.

*
* *

Si l'on réussit à donner à l'enseignement ecclésiastique, à tous ses degrés, l'unité morale et une certaine unité d'intérêts matériels, on lui assurera, par le fait même, une au-

tonomie bien accentuée en face de l'enseignement que reçoivent les laïques. Toutefois, il faudrait, sur ce point, éviter de tomber dans un excès que le P. Aubry n'a pas su éviter : « Oui, dit-il, je veux que le prêtre, quittant le séminaire, n'ait que des principes, qu'il connaisse les terres lointaines, les siècles écoulés; et non seulement je consens, mais j'aime qu'à son début apostolique il ignore ce qui se passait hier de l'autre côté du mur à l'abri duquel s'est écoulée paisible et pieuse sa jeunesse, et à l'ombre duquel il a appris la première des sciences, la *science des principes*, et la seconde, celle de soi-même[1] ». Cette fière assurance, cette confiance dans la force des principes ont quelque chose qui plaît. Mais, exprimés sous cette forme, ces nobles sentiments peuvent mener aux conclusions les plus fâcheuses. Le prêtre ne pourra guérir et tout d'abord être admis à soigner les misères morales de ses contemporains, il ne pourra développer la vie divine dans le peuple fidèle, que s'il connaît les maux et les besoins, les manières de penser des uns et des autres, et ceci encore est un *principe*. Sans cette connaissance, son zèle n'aura guère plus d'effet que la dureté de cœur de ce prêtre et de ce lévite qui passèrent, sans s'arrêter, devant le voyageur blessé dont nous parle l'Évangile, image, nous disent les Pères, d'un autre grand malade : l'humanité toujours blessée et toujours souffrante. Or, les maladies morales, les besoins et les manières de penser des hommes, leurs erreurs et leurs sophismes surtout, sont loin d'être toujours les mêmes à toutes les époques. Si le prêtre n'a jamais eu ou a eu trop tard un point de contact avec les idées du jour, ne fût-ce que pour les réfuter, il y aura, entre le monde laïque et lui, des malentendus douloureux. Pour établir le point de contact, le moyen le plus simple est de tenir un certain compte, des programmes officiels de l'État, dans

1. *Essai sur la méthode des études ecclésiastiques*, t. I, p. 271. J'emprunte cette citation à la brochure de M. l'abbé Boulay, professeur à l'Université catholique de Lille : *De l'enseignement scientifique dans les séminaires*, Paris, Lefort, p. 18.

l'ensemble de la formation ecclésiastique. Dans celle-ci, tout doit sans doute aboutir à la théologie et être dominé par elle. Mais, dans ce « tout », il y a, sur le terrain scientifique, littéraire, philosophique, historique et même exégétique, des points communs entre l'enseignement ecclésiastique et l'enseignement imposé à la majorité de la nation par les programmes officiels. Il faudra s'appliquer à les chercher au cours de cette étude. L'enseignement de l'État, comme nous le verrons plus en détail au sujet du baccalauréat, a beaucoup de bon dans ses méthodes et dans ses programmes, qui, d'ailleurs, doivent plus qu'on ne pense aux anciennes écoles ecclésiastiques. Il a derrière lui un passé presque centenaire et, à bien des égards, vraiment glorieux. De plus, il a pour lui aux yeux des Français le prestige énorme de l'estampille officielle. Dans ces conditions, l'Église nous permet et nous demande de tenir compte, dans les séminaires, des programmes de l'État, et de poursuivre les diplômes officiels, sans renoncer pour cela à l'autonomie de notre propre enseignement. Tel est le principe préconisé solennellement par Léon XIII, dans son Encyclique du 8 septembre 1899. Et d'ailleurs tenir compte des programmes officiels et sauvegarder l'autonomie de l'enseignement ecclésiastique ne sont pas termes contradictoires. En effet, il n'est pas exact de dire que « quand on tient les programmes de l'examen, on est maître de l'enseignement et des doctrines qu'il représente[1] ». Ce qui fait l'enseignement et la doctrine, c'est le maître et surtout l'ensemble des maîtres, beaucoup plus que le programme et le livre imposés. Depuis le vote de la loi de 1850, l'expérience de cinquante ans a confirmé la vérité de ce principe[2]. Aussi nos ennemis, quoiqu'ils soient restés en

1. L'abbé Boulay, *De l'enseignement scientifique dans les séminaires*, Paris, Lefort, p. 29.

2. Je ne saurais trop recommander, à ce sujet, la lecture de l'article de M. Guibert sur *Le cinquantenaire de la loi de* 1850. On y trouvera les appréciations les plus justes sur les services rendus par l'enseignement libre, sous le

possession des examens et des programmes, croient avec raison n'avoir pas encore sur nous un avantage décisif : ils attaquent maintenant la liberté du choix des maîtres, parce qu'ils ont compris que ce point était l'essentiel.

Je reconnais d'ailleurs, dit M. l'abbé Pautonnier, agrégé de mathématiques, professeur au collège Stanislas, que, « pour pouvoir interpréter le programme avec la largeur et la liberté convenables, sans danger pour l'élève, il faut que les examinateurs s'y prêtent, et que, par suite, il est fort utile de les connaître, d'être en relations avec eux... Un professeur ecclésiastique qui aura une culture intellectuelle analogue à la leur sera reçu par eux en collègue venant s'entretenir de leur métier commun; il apprendra de leur bouche comment ils comprennent l'examen, il pourra discuter avec eux certains détails, leur présenter ses observations. Généralement il trouvera en eux des hommes bienveillants, à l'esprit large, avec lesquels il lui sera facile de s'entendre sur la direction à donner à son enseignement [1]. » Dans le cas contraire, il saura faire entendre la vérité avec l'autorité nécessaire. Mais le professeur ecclésiastique ne jouira de ces avantages que s'il est pourvu de quelques grades universitaires pouvant être pris en considération par ses « collègues » de l'enseignement public.

A la vérité, l'enseignement public, comme l'enseignement des rhéteurs et des philosophes du monde antique, a un vice radical qui influe sur ses programmes : il ne s'appuie pas sur Jésus-Christ et l'Église. Celle-ci cependant peut, avec des précautions, en tirer parti pour ses clercs. De même qu'elle a voulu jadis sauver et s'approprier de la civilisation antique tout ce qui pouvait être sauvé, de même qu'elle reste en relations avec des gouvernements qui re-refusent positivement d'adhérer à ses principes, de même elle peut avoir quelques points de contact avec l'Université

régime de la loi de 1850, et sur la valeur des améliorations introduites dans les programmes officiels. *Revue du clergé français*, 15 décembre 1899.

1. *De la formation des professeurs ecclésiastique* , p. 53.

officielle même pour l'instruction des clercs. La présence de certaines œuvres peu orthodoxes dans les programmes officiels, les *Provinciales* de Pascal, par exemple, ont paru à quelques personnes une raison décisive pour écarter absolument les élèves de la préparation des programmes officiels de baccalauréat. Tout en regrettant que l'État ait manqué d'égards envers l'Église en inscrivant de telles œuvres dans ses programmes, on peut dire que les dangers de ces lectures peuvent être, dans la pratique, très largement atténués. S'ils sont accompagnés de notes rectificatives, et surtout si leurs allégations sont réfutées pied à pied par un professeur intelligent, ces textes, d'ailleurs peu nombreux, peuvent même servir à des exercices de controverse fort utiles à l'élève; ils sont ainsi ramenés au rôle d'objections, de *videtur quod non,* comme on en trouve dans tous les traités de théologie. C'est ce qu'on a déjà commencé à faire, avec la permission de l'autorité ecclésiastique, toujours ingénieuse à tirer le bien du mal. Quant au danger que peut faire courir à la vocation des titres aussi communs que celui de bachelier ou de licencié, il est permis de ne pas le prendre au sérieux. Si quelques jeunes gens, grisés par ces diplômes, renoncent à la carrière ecclésiastique, on se consolera aisément de voir ainsi mise à découvert la fragilité de leur vocation prétendue. Une garantie très sérieuse pourrait d'ailleurs être obtenue, si la préparation à la seconde partie du baccalauréat et à la licence ès lettres ou ès sciences était combinée avec l'étude de la philosophie scolastique et de la théologie fondamentale, suivant un plan que j'essaierai d'indiquer. Enfin on ne saurait s'arrêter davantage devant la crainte de rendre les jeunes clercs moins modestes et moins dociles. A ce compte, en effet, il faudrait supprimer les grades théologiques qui présentent les mêmes dangers et que l'Église a cependant institués; il faudrait même supprimer la science, *scientia inflat :* La sottise aussi, disait le cardinal Bourret [1].

1. Sur ce point délicat, je me contente de renvoyer à l'excellente brochure

En somme, un enseignement dominé tout entier par l'idée théologique, trouvant dans cette idée un principe d'unité entre les divers établissements qui le représentent, et tenant compte cependant des programmes de l'État dans tout ce qui regarde les lettres et les sciences profanes, tel paraît être l'idéal qu'il s'agit d'atteindre dans la formation cléricale, depuis le Petit Séminaire jusqu'à l'Institut catholique. Au fond, la majorité d'entre nous est, je crois, ralliée à ce principe, dont il reste à déterminer les principales applications.

déjà citée de M. l'abbé Pautonnier, professeur au collège Stanislas : *Études sur la formation des professeurs ecclésiastiques*, Paris, 1894, p. 40 : *Préventions des supérieurs.*

Rome.

Louis Guérard,
prêtre de l'Oratoire.

LE SOI-DISANT TESTAMENT DE N.-S. J.-C.

Au nombre des écrits mis sous le nom du pape saint Clément, on connaissait une composition syriaque, en deux livres, qui s'intitulait *Testamentum Domini Nostri Iesu Christi*, et dont M. de Lagarde avait publié un specimen dans ses *Reliquiae iuris ecclesiastici* (1856). On estimait que cette composition syriaque, traduite du grec, ne pouvait en aucune manière appartenir à la période préconstantinienne, mais qu'elle avait des sources anciennes [1]. C'est cette composition syriaque que Mgr Rahmani, patriarche syrien catholique d'Antioche, vient d'éditer en syriaque, avec une traduction latine, une introduction et des notes [2].

Le texte syriaque a été trouvé par Mgr Rahmani dans un manuscrit aujourd'hui conservé à Mossoul, dans la bibliothèque métropolitaine des Syriens catholiques. Le manuscrit est du XVIIe siècle. Il renferme toute la Bible, et, à la suite, huit livres, dont les deux premiers sont notre soi-disant *Testamentum*. Le troisième donne le texte de cette *Constitution ecclesiastique apostolique* que les Allemands désignent sous le titre d' « Apostolische Kirchenordnung »; le quatrième, le cinquième, le sixième et le septième sont des extraits du VIIIe livre des *Constitutions apostoliques;* le huitième reproduit les prétendus *Canons apostoliques*. Mgr Rahmani nous informe lui-même (p. XI) qu'il connaît d'autres manuscrits syriaques de son *Testamentum*, mais qu'il n'a pas eu l'occasion de les consulter; il note seulement les variantes d'un ms. syriaque du Musée Borgia à Rome et celles du ms. de Paris qui avait servi à M. de Lagarde (*Sangerm.* 38, VIIIe siècle); et il nous promet de publier plus tard une version arabe faite d'après le copte, qu'il a trouvée au Musée Borgia. Ces à-coups sont de nature à faire fâcheuse impression sur les critiques [3].

Grief plus sérieux, Mgr Rahmani s'est trompé sur l'âge de son document. Le vénérable prélat a vu juste quand il a vu que son *Testamentum* avait des éléments en commun avec l'*Apostolische Kirchenordnung*, avec les *Canones Hippolyti*, avec le VIIe livre des *Constitutions apostoliques*. Mais il ne suffit pas de voir cette relation, il faut déterminer la dépendance des textes qu'on rapproche. Mgr Rahmani a cru pouvoir conclure que le *Testamentum* était la source à laquelle avait puisé le rédacteur des *Constitutions*, le rédacteur des *Canons*, le rédacteur de l'*A. K.*, et par suite considérer son *Testamentum* comme un texte antérieur au IIIe siècle. Or, si l'on en juge sur les exemples mêmes donnés par l'éditeur, il semble que la dépendance soit justement inverse. Dès lors le *Testamentum* sera au plus tôt une compilation du Ve siècle. Nous en avions eu l'impression en lisant les prolégomènes de Mgr Rahmani; nous avons constaté, depuis,

1. A. Harnack, *Geschichte d. a. Lit.*, t. I. p. 779.
2. I. E. Rahmani, *Testamentum D. N. I. C.* (Mayence, Kirchheim, 1899).
3. Voir H. Achelis, dans la *Theol. Literaturzeitung*, 1899, p. 705.

que M. Achelis avait exactement le même sentiment, pareillement Dom Germain Morin[1], pareillement M. Harnack[2].

Le *Testamentum*, avons-nous dit, est en syriaque, mais ce syriaque est une traduction d'un original grec. A la fin du second livre, en effet, le traducteur syriaque a souscrit de son nom en ces termes : « Ci finit le livre second de Clément, traduit de la langue grecque en la syriaque par l'humble Jacques, l'an des Grecs 998 », soit l'an 687 de notre ère. Cet humble écrivain n'est autre que Jacques d'Édesse, le plus important représentant de la littérature syriaque à la fin du VIIe siècle[3]. — Cette traduction de Jacques d'Édesse serait la plus ancienne attestation du *Testamentum*, si une note du ms. syriaque de Paris (lequel est du VIIIe siècle) ne signalait le patriarche Sévère d'Antioche (en 512 et suiv.) comme ayant cité le *Testamentum* : le texte de Sévère n'a pas encore été retrouvé. Le début du VIe siècle serait, à ce compte, le terminus ad quem en deçà duquel il ne faut pas chercher l'origine du *Testamentum*[4].

*
* *

Le *Testamentum* s'ouvre par une apocalypse (I, 1-14) : le Christ ressuscité apparaît aux apôtres et leur donne le Saint-Esprit. Sur quoi, Pierre et Jean demandent au Sauveur de les instruire des signes de la fin du monde. — Le Christ prédit les famines, les pestes, les rois cupides et sanguinaires, et notamment l'exaltation en Occident d'un roi barbare, athée, ennemi et persécuteur des fidèles, qui dominera sur les nations barbares et répandra bien du sang. Puis commenceront les prodiges avant-coureurs : les femmes enfanteront des dragons, les nouveau-nés seront des vieillards ou des quadrupèdes... Il y aura des troubles dans les Églises; les pasteurs seront iniques, avares, bavards, orgueilleux, gens de bonne chère et de plaisir; la vertu disparaîtra et il ne persévérera que les élus. En ce temps, l'Antéchrist fera son apparition. La Syrie sera pillée; la Cilicie lèvera la tête en demandant un juge; la fille de Babylone boira le calice; la Cappadoce, la Lycie, la Lycaonie courberont l'échine. Les armées barbares se montreront alors, avec leurs chars en foule. Massacres en Arménie, en Bithynie, dans le Pont, en Lycaonie, en Pisidie, en Phénicie, en Judée. L'orient sera conquis tout entier par l'Antéchrist « aux larges pieds et aux blanches paupières ». — Le Christ conclut en prescrivant aux apôtres d'annoncer ces choses à tous.

Cette apocalypse se retrouve pour une part dans un fragment latin publié par M. James d'après un ms. latin du VIIIe siècle conservé à Trèves[5].

1. *Revue bénédictine*, 1900, p. 25.
2. Académie des sc. de Berlin, 30 nov. 1899.
3. R. Duval, *La littérature syriaque* (Paris, 1899), p. 376. Le R. P. Brucker, *Études*, t. LXXI (1899), p. 527, signale une version éthiopienne, à ajouter aux versions copte et arabe.
4. Le R. P. Brucker, *o. c.*, p. 532, après Mgr Rahmani, a noté que le *Testamentum* était sûrement utilisé par le petit code qui s'intitule *Constitution ecclésiastique égyptienne* (l'*Aegyptische Kirchenordnung* des Allemands), lequel, dit-il, « ne peut guère être considéré que comme une adaptation » du *Testamentum*. Nous tiendrons, jusqu'à plus ample information, la chose pour douteuse. — Mgr Rahmani et le R. P. Brucker n'admettent pas (souscrivant en cela à l'opinion de Funk) que les *Canones Hippolyti* soient la source du VIIIe livre des *Constitutions apostoliques*. Nous sommes fidèles à l'opinion contraire, avec MM. Achelis, Harnack, Duchesne, Headlam, Krueger, etc.
5. *Apocrypha anecdota* (Cambridge, 1893), p. 151 et suiv.

On serait bien imprudent d'y reconnaître l'*Apocalypse de S. Pierre*, cette très importante pièce du second siècle dont M. Bouriant a retrouvé un fragment et dont on a plusieurs citations : il n'y a pas une demi-ligne de commune à l'*Apocalypse de S. Pierre* et au *Testamentum*, et le genre d'imagination des deux auteurs apocryphes est sensiblement différent. Aussi bien l'apocalypse du *Testamentum* trahit elle-même son origine et sa date. Son origine, par la mention de tous les pays d'Asie Mineure et de Syrie qu'elle énumère, depuis la Bithynie et le Pont jusqu'à la Judée et la Phénicie. Sa date, par la mention du roi barbare venu de l'Occident, un roi que l'on a soin de nous présenter comme athée et persécuteur : indice que l'auteur avait quelque idée de barbares occidentaux, les Goths par exemple, et qu'à ses yeux un prince athée et persécuteur était une chose exceptionnelle, ainsi que pouvaient en juger des contemporains de l'empire depuis longtemps chrétien. Dom Morin a pensé reconnaître l'empereur Maximin (235-238) dans ce roi barbare, pour cette raison que Maximin était d'origine barbare et occidentale, et qu'il fut cruel, belliqueux, cupide, persécuteur[1]; mais le même critique croit que l'on pourrait aussi songer à Dèce, et il rappelle avec à propos que la version latine publiée par M. James dit ici, de plus que le syriaque :

Dexius erit nomen Antichristi.

Nous croyons, au contraire, que pareilles précisions historiques dépassent de beaucoup les vagues et banales indications du *Testamentum*. Les variations eschatologiques primitives, comme celles du quatrième livre d'Esdras, comme celles de l'épître de Barnabé, peuvent être interprétées avec cette rigueur, et encore ces interprétations ne s'imposent point! Mais dans les apocalypses d'arrière saison, la foi à l'échéance prochaine de la fin n'est plus de force à prédire avec cette assurance : la perspective de l'auteur du *Testamentum* est indéterminée, et son eschatologie une fiction d'avenir. — Pareillement, quand le R. P. Brucker voit dans les reproches faits par le *Testamentum* aux pasteurs prévaricateurs et indignes un esprit rigoriste qui lui rappelle le Montanisme, le R. P. oublie que le relâchement du clergé est un thème sans date aux animadversions des plus saintes gens, surtout parmi les moines. Saint Jérôme, qui n'était pas montaniste, ne s'est pas fait faute de montrer à maintes reprises cette véhémence, par exemple dans les *Tractatus* qu'il prêchait dans son monastère de Bethléhem. Comme il ménage peu les personnes constituées en dignité! A ses yeux, la vertu est le tout de l'homme et la dignité dépend de la vertu : « *Et si imperator est, et si praefectus est, et si episcopus est, et si presbyter est* (*in ecclesia enim istae sunt dignitates*), *quicumque malus est, in conspectu sancti pro nihilo computatur... Si erat mihi amicus aut proximus, sive episcopus aut presbyter, sive in quacumque dignitate constitutus, tamen si pervertebat vias suas, sic eum fugiebam ut penitus eius memoriam non facerem* »[2].

Donc, jusqu'à preuve du contraire, nous nous garderons de voir, dans la partie eschatologique du *Testamentum* aucune allusion qui nous induise à y reconnaître, non pas une composition du IIIe siècle, mais une source

1. *Revue bénédictine*, p. 11.
2. *Anecdota Maredsolana*, III, 2 (Maredsous 1897), p. 39 et 157.

du IIe siècle connue par un rédacteur du Ve. Et nous classerons cette apocalypse tard venue dans la même littérature que l'*Apocalypse d'Esdras*, qui, elle aussi, rédigée en grec, a passé ensuite en syriaque et en arabe; dans la même littérature que la *Seconde apocalypse de Paul*, qui, composée en grec, a passé de même en syriaque : deux apocalypses postérieures à Théodose.

*
* *

Le reste du *Testamentum* a trait, non plus à la fin du monde, mais aux institutions ecclésiastiques : le Christ ressuscité les décrit aux apôtres, y compris Mathias, auxquels se sont jointes Marthe, Marie et Salomé. Cette mise en scène n'est pas sans rapport avec la littérature des évangiles apocryphes. Salomé est interlocutrice du Christ dans un fragment célèbre de l'*Évangile selon les Égyptiens*. Mathias est l'apôtre à qui le Christ s'adressait dans l'évangile apocryphe cher à Basilides et connu sous le nom de *Traditions de Mathias*[1].

Passons sur la description des édifices destinés au culte (I, 19), sorte de groupe ecclésiastique modèle dont l'ensemble architectural, imposant et compliqué, ne peut avoir été conçu que par un écrivain qui avait vu les édifices de l'époque constantinienne et postconstantinienne.

L'édifice construit, on y installe l'évêque. L'évêque, élu au préalable par « tout le peuple », est sacré un dimanche par « les évêques voisins », en présence du presbyterium silencieux : il est sacré par l'imposition des mains de tous les évêques ensemble, puis par une seconde imposition des mains de l'un des évêques présents, chacune de ces impositions accompagnée d'une invocation dont le texte nous est donné. L'imposition finie, le peuple acclame l'élu par l'acclamation : Ἄξιος, ἄξιος, ἄξιος. — La consécration ainsi présentée par le *Testamentum* est, chose curieuse, une consécration double : l'évêque est consacré deux fois, une première fois par tous les évêques présents, une seconde fois par un évêque seul. Voici comment on peut expliquer cette singularité. Notre liturgiste aura trouvé dans les *Canones Hippolyti* (can. 8-19) une description de consécration où l'évêque est consacré par un évêque seul; mais il aura vu de son temps l'évêque consacré par l'imposition des mains de trois évêques, ainsi que le demandait la règle au IVe siècle, ainsi que l'expriment les *Constitutions apostoliques* (VIII, 4). Notre apocryphe aura combiné les deux usages, l'ancien et l'actuel, en une liturgie composite et artificielle. Nous avons là, entre autres, un indice de sa dépendance envers les *Canones Hippolyti* et les *Constitutions apostoliques*.

La fonction de l'évêque sera de prier, de présider les prières liturgiques, le jour à tierce, à sexte, à none, à la douzième heure (six heures du soir), au lucernaire, — la nuit à la première heure de la nuit, au milieu de la nuit, à la première heure de l'aurore (I, 22). Les *Constitutions apostoliques* (VIII, 34) connaissent tierce, sexte, none, le lucernaire, le chant du coq et le point du jour. Notre liturgiste, fidèle à son système composite, y surajoute la douzième heure et la première heure de nuit, qui font triple emploi avec le lucernaire.

L'évêque offre le saint sacrifice le dimanche et le samedi (I, 23). Cette

1. E. Nestle. *Nov. Testam. gr. suppl.* (Leipzig. 1893). p. 72 et 74.

célébration du samedi est à remarquer, car l'usage d'une synaxe liturgique le samedi est un usage inconnu avant le IVe siècle. M. Funk, qui l'a relevé dans les *Constitutions apostoliques* (II, 59), donne comme premières attestations S. Basile, Astère d'Amasée, S. Jean Chrysostome, Cassien[1]. C'est là encore un trait qui nous éloigne sensiblement des origines chrétiennes.

Suit une description de la liturgie eucharistique (I, 23). Ensemble évêque et prêtres imposent les mains sur les pains qui ont été disposés sur l'autel. Cependant le peuple échange le baiser de paix. Le silence se fait et le diacre a la parole pour congédier les indignes. Les catéchumènes ont été congédiés auparavant. Le diacre achève son adresse, qui est peut-être une litanie, mais d'une rédaction mal explicite[2]. Et l'évêque commence l'anaphore, dont le texte est loin d'avoir l'intérêt de l'anaphore de Sérapion, que nous avons étudiée voici un an[3]. L'anamnèse s'y réduit à ceci :

Qui cum traderetur passioni voluntariae..., accipiens panem dedit discipulis suis dicens : accipite, manducate, hoc meum est corpus, quod pro vobis confringitur in remissionem peccatorum. Quotiescumque hoc facietis, resurrectionem meam facietis.
Similiter calicem vini quod miscuit dedit in typum sanguinis qui effusus est pro nobis.

L'épiclèse n'existe pour ainsi dire pas. Nulle mention du *Pater*, pas plus que du *Tersanctus*. Il y a lieu de penser que nous avons là une anaphore violemment réduite. — La communion termine la cérémonie.

La hiérarchie comprend d'abord l'ordre des prêtres. Le prêtre est consacré par l'imposition des mains de l'évêque, accompagnée d'une prière dont on nous donne le texte (I, 30). Chaque église doit avoir douze prêtres, sept diacres, quatre sous-diacres et trois veuves (I, 34). Le diacre est consacré par l'imposition des mains de l'évêque, accompagné d'une prière dont le texte est donné aussi (I, 38). Les veuves sont consacrées de même par l'évêque, mais sans imposition des mains (I, 41). Les sous-diacres (I, 44), les lecteurs (I, 45) sont consacrés comme les veuves.

Tout le livre second a trait aux laïques et au catéchuménat. On écarte d'abord du catéchuménat certaines catégories, les impudiques, les ivrognes, les sculpteurs d'idoles, les comédiens, les cochers de cirque, les gladiateurs, les veneurs, les prêtres païens, les gardiens de temples. On écarte les maîtres d'écoles : « *Magister puerorum in scientia profana, optimum est si a munere desistat.* » On écarte les militaires et les magistrats. Prescriptions qui, pour la plupart, supposent une société encore païenne, sans doute, mais qui se maintinrent longtemps dans la morale catholique. On les retrouve chez saint Epiphane, aussi dans le petit traité de la même époque qui s'intitule *Syntagma doctrinae* et qui porte le nom (supposé) de sain Athanase, et dans les textes coptes qui en dérivent[4].

La description du catéchuménat est fort intéressante dans le *Testamentum*[5]. On y retrouve (II, 5) l'*oratio super catechumenos* et l'imposition des

1. *Die apostolischen Konstitutionen* (Rottenburg, 1891), p. 93.
2. Nous avons au contraire plus loin (I, 35), sous le titre de *Proclamatio diaconi*, un beau specimen de litanie diaconale, qui pourrait appartenir à la liturgie eucharistique et se placer à cet endroit, avant l'anaphore.
3. *Bulletin*, 1899, p. 75 et suiv.
4. Voyez nos *Studia patristica*, 2 (Paris, 1890), p. 128. E. Revillout, *le Concile de Nicée*, t. II (Paris, 1899), p. 431 et 488.
5. On pourra aisément comparer cette description de la liturgie baptismale à celle des *Canones Hippolyti* (c. 112 et suiv.). On verra le procédé de décalque et d'amplification pratiqué par le *Testamentum* sur les *Canones*.

mains par quoi s'ouvrait le catéchuménat. On y retrouve les scrutins (II, 6). On y retrouve la description du baptême solennel du samedi saint avec une grande prière d'exorcisme préparatoire (II, 7). Les séances de catéchèse ont duré les quarante jours du carême (*diebus quadraginta paschae*) : — de la quarantaine, on sait qu'il n'y a pas de traces antérieures au IVe siècle: — le samedi saint venu, les catéchumènes sont réunis à minuit, ils n'ont rien à apporter avec eux sinon un pain pour l'eucharistie. Ils descendent dans l'eau qui doit être « pure et courante »; ils y descendent nus, les hommes sans même un anneau, les femmes sans un bijou et avec les cheveux dénoués. Ils sont d'abord oints par l'évêque d'une onction d'huile. A chacun l'évêque fait dire : « Je renonce à toi, Satan, à tout ton culte, à tes pompes, à tes désirs, à tes œuvres ». L'évêque les oint alors en disant : « Je t'oins de cette huile pour que tu sois délivré de tout esprit mauvais et impur, et délivré de tout mal. » Le catéchumène était jusque-là tourné vers l'occident, il se tourne maintenant vers l'orient, en disant : « Je me soumets à toi, Père, Fils et Saint-Esprit, devant qui toute la nature tremble : donne-moi d'accomplir sans défaillance ta volonté. » L'évêque confie alors le catéchumène aux prêtres pour le baptême.

Cum itaque baptizandus descenderit in aquas, baptizans manum ei imponens dicat : Credis in Deum patrem omnipotentem? *Et baptizandus respondeat :* Credo. *Et continuo illum prima vice baptizet.*

Tunc sacerdos dicat : Credis et in Christum Iesum filium Dei, qui ex patre venit, qui a principio cum patre est, qui ex Maria virgine per Spiritum sanctum natus est, qui crucifixus est sub Pontio Pilato, mortuus est, resurrexit tertia die reviviscens ex mortuis, ascendit in caelum, sedet ad dexteram Patris, et venturus est ad iudicandos vivos et mortuos? *Et cum ille respondeat :* Credo, *eumdem secunda vice baptizet.*

Deinceps dicat : Credis et in Spiritum sanctum, in ecclesiam sanctam? *Et qui baptizatur dicat :* Credo, *et illum tertio baptizet* [1].

Au sortir de l'eau, le baptisé est à nouveau oint d'huile, par le prêtre, avec les paroles : « Je t'oins d'huile au nom de Jésus-Christ » (II, 8). On entre alors dans l'église. Là l'évêque impose les mains sur les nouveaux baptisés, et, dans une invocation solennelle, il appelle sur eux le Saint-Esprit. L'invocation achevée, il oint le front de chaque baptisé en disant : « Je t'oins en Dieu tout-puissant, en Jésus-Christ, en l'Esprit-Saint, pour que tu sois un ouvrier de foi parfaite et un vase agréable à Dieu ». Puis il donne la paix au baptisé : « Que le Dieu des humbles soit avec toi ». — « Et avec ton esprit », répond le baptisé (II, 9). Ici encore, comme pour la consécration épiscopale, nous avons deux rituels qui se superposent : celui des *Canones Hippolyti*, où figure l'onction de l'exorcisme avant l'immersion, puis l'onction du chrême au sortir de l'immersion (*Can.* 120 et 133), — et un rituel autre que le précédent où figure une onction et une imposition des mains avec une invocation au Saint-Esprit, tous rites accomplis par l'évêque.

L'eucharistie est célébrée ensuite, à laquelle tous les nouveaux baptisés communient. Il y a là quelques expressions curieuses que nous recommandons à l'attention des théologiens. Le Christ du *Testamentum* est censé dire : « Le pain est offert en figure de mon corps, le calice est mêlé de vin

1. En confirmation de ce que nous avons dit plus haut des réductions violentes opérées parfois par le *Testamentum* sur les textes qu'il décalque, notons que les *Canones Hippolyti* ajoutent ici « ... respondet : Credo. Et tertio immergitur aquae. Singulis autem vicibus dicit : Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, qui aequalis est. » *Can.* 133.

et d'eau pour signifier [mon] sang et l'eau du baptême, afin que l'homme intérieur, lequel est spirituel, mérite ce qui est figuré, comme le corps [reçoit la chose]. » A chaque communiant le diacre dit : « Le corps de Jésus-Christ, Esprit-Saint, pour la santé de l'âme et du corps »[1]. — Notre liturgiste se sert d'expressions pareilles à celles de Sérapion (nous les avons signalées[2]), puisque Sérapion traite le pain et le vin de représentation, ὁμοίωμα, du corps et du sang. Mais notre liturgiste est plus explicite, car il énonce que l'homme spirituel mérite ce qui est figuré, et il paraît identifier le corps du Christ et l'Esprit-Saint.

Notons enfin que la communion pascale ne s'achève pas sans que les nouveaux baptisés soient instruits du dogme de la résurrection de la chair. « Avant le baptême, personne ne doit connaître mot de cette résurrection », lisons-nous, « et nul ne doit le connaître que celui qui reçoit l'eucharistie » (II, 10). C'est à ce détail qu'est réduite dans le *Testamentum* la soi-disant discipline de l'arcane.

Nous négligerons les dernières instructions du *Testamentum* (II, 12-27), encore que quelques unes soient très intéressantes pour l'histoire des institutions ecclésiastiques. Le livre s'achève comme il a commencé : le Christ bénit ses apôtres et disparaît à leurs regards. Jean, Pierre et Matthieu consignent par écrit les paroles du Maître, et en adressent un exemplaire à Jérusalem par les soins de Dosithée, de Silas, de Magnus et d'Aquila.

*
* *

Tel est à grands traits cet apocryphe. M. Funk nous en donnera bientôt, espérons-le, une édition scientifique, où l'on verra les éléments originaux du *Testamentum* se détacher des éléments d'emprunt et plus anciens. A l'heure actuelle, ce départ, minutieux à faire, n'est pas fait; l'on ne peut parler des institutions dont témoigne le texte que comme d'institutions contemporaines du rédacteur dernier; et cela même est bien aventureux. Ce rédacteur, en effet, a utilisé des pièces anciennes, les *Canones Hippolyti*, par exemple, et d'autres encore, pour décrire l'Église telle qu'il la conçoit, plutôt que telle qu'elle est, strictement : on s'en douterait, ne serait-ce qu'à l'entendre parler des charismes et aussi bien des confesseurs. Il faudra une critique très avisée pour démêler cet imbroglio. Puisse-t-elle aboutir bientôt!

Nous n'avons voulu, quant à nous, que signaler à nos lecteurs la publication de Mgr Rahmani, leur en montrer l'intérêt, et les mettre en garde contre des malentendus.

Pierre BATIFFOL.

Toulouse.

1. Rien de pareil dans les *Canones Hippolyti* (Can. 142-148).
2. *Bulletin*, 1899, p. 76.

NOTES ET CRITIQUES

La Société des études historiques a commencé de publier dans sa *Revue* et en tirages à part une série de *Bibliographies critiques*, donnant sur chaque sujet l'indication des éditions princeps, des éditions typographiquement remarquables, des éditions critiques, des documents afférents, des critiques importantes, etc. Nous avons sous les yeux la troisième de ces bibliographies qui a pour nous un intérêt très particulier : *Bossuet*, par l'abbé Charles Urbain. On y trouve, après une notice biographique (qui est un simple et bref *curriculum vitae*) et une indication générale des « nids » de manuscrits de Bossuet, la liste très exacte des ouvrages publiés de son vivant, des ouvrages posthumes, des collections d'œuvres, enfin des Documents sur Bossuet. Cette dernière partie prêterait plus qu'une autre aux observations, d'autant plus que M. Charles Urbain, qui s'abstient d'ordinaire de critiques personnelles, s'en permet pourtant quelques-unes; mais, sans être évidemment complète, cette revue des travaux à consulter sur Bossuet est la plus riche et la mieux digérée qui existe. Sur le reste, il y aurait encore moins de difficultés à proposer. Signalons pourtant deux ou trois lacunes. — Parmi les écrits imprimés du vivant de Bossuet, il fallait signaler au moins les « approbations » qu'il a données à divers ouvrages. L'abbé Bourseaud, dans son *Histoire et description des manuscrits et des éditions originales de Bossuet* (1897), en a indiqué quelques-unes, mais en omettant tout juste les plus importantes, celles des livres de Port-Royal contre les calvinistes. — Parmi les œuvres posthumes, il était bon de signaler, malgré leur peu d'importance, des notes sur les Statuts synodaux de Condom et un Mémoire contre le chapitre de la même église, imprimés en 1879 dans un opuscule de feu M. Plieux qui n'a pas échappé à M. Urbain. — Notons encore dans la préface du t. XXXVIII des Œuvres d'Arnauld, d'assez longs extraits d'une dissertation de Bossuet sur l'Eucharistie, qui est restée inédite, mais qui ne doit pas avoir péri et qui mériterait bien de voir le jour.

***

Le professeur Marucchi vient de faire paraître un volume intitulé : *Éléments d'archéologie chrétienne* (Desclée, Lefebvre, Paris, 1899). C'est le premier d'une série qui en comprendra deux autres, qui traiteront des catacombes et des monuments chrétiens de Rome. Le second paraîtra prochainement. Le titre du présent ouvrage est un peu général; et son contenu pourra paraître hétérogène. Le premier livre étudie l'Église et l'empire romain pendant les quatre premiers siècles; le second, les anciens cimetières chrétiens de Rome; le troisième, l'épigraphie chrétienne, et le quatrième, l'art chrétien primitif. Le sujet du premier livre et celui du quatrième, ont été déjà très bien traités par MM. Paul Allard et Pératé;

nous croyons toutefois, après un examen très attentif, que l'ouvrage de M. Marucchi ne fera pas double emploi avec ceux de ces deux auteurs si recommandables. C'est que le premier volume n'est qu'une introduction : l'histoire des persécutions et celle de l'art envisagées à un point de vue local et monumental, si l'on peut s'exprimer ainsi. Les livres II et III sont presque entièrement neufs, et l'auteur a su y condenser les principaux résultats des travaux de M. de Rossi et de son école, dont il est depuis longtemps un des tenants fidèles. Les théologiens, aussi bien que les historiens, trouveront à glaner abondamment dans les chapitres consacrés aux inscriptions et aux peintures dogmatiques. Un des grands mérites de l'ouvrage est d'être pourvu de nombreuses références qui renvoient aux sources; ce n'est donc point un manuel de vulgarisation, mais un instrument de travail qu'utiliseront avec fruit ceux qui voudraient se livrer à des recherches originales. L'illustration est abondante et fait honneur aux éditeurs.

Nous terminerons par quelques critiques. A propos de la date du martyre de sainte Cécile (p. 34), on aurait pu exposer avec plus d'ampleur l'opinion commune, qui est d'ailleurs celle de M. l'abbé Duchesne. Est-il bien exact de dire (p. 36) « qu'Élagabale — et ses pareils — adonnés à leurs plaisirs s'inquiétaient peu de l'empire et des questions religieuses » et d'y voir la raison de la paix dont jouirent les chrétiens à cette époque? D'autant que plus loin (p. 41) le véritable motif de la tolérance d'Élagabale est indiqué. Pourquoi saint Tarsicius est-il qualifié de *jeune* acolythe? Nous ne possédons aucun renseignement sur son âge. Les saints Abdon et Sennen seraient venus à Rome, « pour éviter la persécution qui sévissait dans leur pays » (p. 50). Cette persécution est au moins douteuse. « La légion Thébaine fut deux fois décimée en Gaule, par ordre de Maximien. » (p. 58). Nous aurions aimé quelques éclaircissements critiques du mot légion. « Ce prince faible (Eugène) se laissa entraîner à prendre les païens sous sa protection (p. 82). » Il est plus probable qu'Eugène fut le protégé et l'homme de paille du parti païen. Le chapitre IV du livre II : *Les inscriptions dogmatiques* nous aurait semblé plus concluant si on avait indiqué la date, au moins approximative, des inscriptions citées. On nous avertit (p. 182) « qu'elles sont généralement antérieures à Constantin ». Cette expression ne nous paraît pas assez précise. L'inscription VIBAS IN SPIRITO SANCTO, d'ailleurs d'époque assez basse, ne suffit pas à prouver qu'on croyait à la divinité du Saint Esprit; non plus que les inscriptions relatives à la seconde personne de la Sainte Trinité, et qui sont contemporaines de Nicée, ne suffisent à établir la croyance des premiers chrétiens à la divinité de Jésus-Christ. Il est incontestable que les formules *Dominus*, *Deus*, appliquées à Notre-Seigneur sont très anciennes, mais qui nous garantit qu'elles ne sont pas employées dans un sens subordinatien ou modaliste? Nous croyons bien plus concluante l'étude sur les peintures des catacombes (ch. III, IV, V et VI du l. IV. L'inscription d'Abercius et celle de Pectorius (p. 184), malgré leur intérêt, ne nous semblent avoir qu'un rapport éloigné avec l'archéologie romaine, qui seule, en somme, est étudiée dans le reste du livre. « Le titre de diacre est plus rare »; (p. 201) n'aurait-on pas pu mentionner l'inscription de Sévère, le diacre de saint Marcellin, au cimetière de Calixte? Saint Damase est qualifié, d'après saint Jérôme, de poète élégant (p. 225). Nous croyons que le mot latin serait mieux traduit par sobre, concis. Nous avons dit que l'exécution typographique était généralement bonne, et la reproduction des peintures très louable. On remarquera avec plaisir

celle des graffiti de la chapelle des papes, au cimetière de Calixte (p. 246). Il y a cependant quelques fautes d'impression. Nous en signalerons quelques-unes. P. 46. Satibos = Satabos : grec Σαταβοῦτος ; p. 72, nymphoeum = nymphaeum. Pourquoi écrire, p. 60, thurificationis, alors que l'inscription est bien orthographiée : turificationis? Plusieurs fautes d'accentuation ou d'orthographe grecque : par exemple, p. 296, ἔπεμψεν = ἔπεμψεν, p. 204, ΜΗΤΡΙ = ΜΗΤΡΙ. La reproduction du texte d'Abercius serait à refaire entièrement au point de vue de l'accentuation. Dans la première partie du volume les ε et ω majuscules sont affreux (pp. 43 et 44 par exemple) ; nous ne savons pourquoi les éditeurs, qui ont dû, pour la suite de l'ouvrage, faire fondre ces deux caractères, n'ont pas cru pouvoir le faire dès le début de l'impression. A noter aussi que, p. 159, dans le seul mot hébreu que contienne le volume, nous trouvons un 3 au lieu de *lamed* et que le *schin* n'est pas orné du point qui devrait le surmonter.

Ces remarques portent, on le voit, sur des points secondaires; nous n'en sommes que plus à l'aise pour redire tout le bien que nous pensons de cet excellent ouvrage, et pour souhaiter que les deux autres volumes ne se fassent pas trop attendre.

*
* *

The Month, l'organe des pères jésuites anglais, a publié en novembre dernier une étude du R. P. Tyrrell sur les rapports de la théologie et de la piété. Nous pensons être utile aux lecteurs du *Bulletin* en leur faisant connaître, par une analyse et quelques extraits, cet article qui représente assez bien une tendance théologique que nous voyons s'affirmer ailleurs aussi. Nous croyons que dans la pensée du R. P. il y a plus d'une inconsciente équivoque et que l'expression n'en est pas toujours juste : nous ferions donc — et nous ferons prochainement — plus d'une réserve sur cette doctrine qui soulève des questions délicates.

C'est, au fond, du rôle de la spéculation théologique dans la religion, qu'il s'agit dans ces quelques pages. Le P. Tyrrell veut réagir contre la tendance à exagérer l'importance de la métaphysique religieuse; il essaie de définir les limites dans lesquelles elle doit se renfermer pour être légitime et utile; il montre enfin comment elle doit être l'auxiliaire de la piété, et comment elle aurait elle-même tout à gagner à ne jamais s'éloigner de l'expérience religieuse des chrétiens éclairés.

Le R. P. commence par faire ressortir l'imperfection de toute connaissance abstraite, et surtout quand il s'agit des réalités suprasensibles. Toute connaissance scientifique et philosophique déforme plus ou moins la réalité, dont la complexité ne se laisse pas enfermer adéquatement dans des lois ou des formules abstraites. Cela est vrai dans l'ordre scientifique. On est obligé de faire des classifications pour pouvoir se reconnaître au milieu de l'infinie variété de la nature; elles sont la condition d'une analyse scientifique du monde, mais elles ne correspondent qu'imparfaitement à la vérité. « Il ne faut pas oublier, dit le P. Tyrrell, que plus ces classifications sont abstraites, générales et simples, plus elles sont éloignées de l'infinie complexité de la réalité concrète, et plus on doit se souvenir que leur vérité est purement hypothétique et se tient seulement dans l'abstraction... De sorte qu'en ce qui concerne le monde de la nature, ce qui est scientifiquement vrai, considéré dans l'abstraction, peut être pratiquement faux dans le concret. » A cette première imperfection s'en ajoute une autre, quand il s'agit du monde spirituel et surnaturel; nous ne pouvons le concevoir et en parler

qu'en recourant à des analogies, empruntées à l'expérience sensible. C'est par ce moyen seulement que nous pouvons donner un peu de consistance à nos représentations du monde suprasensible, qui, sans cela, demeureraient presque sans utilité. Mais on voit en même temps combien ce procédé de connaissance est imparfait, et qu'au fond, il ne diffère pas essentiellement du mode vulgaire de concevoir les réalités spirituelles. De part et d'autre, il y aurait anthropomorphisme, si l'on oubliait le caractère nécessairement imparfait de nos modes de connaissance. « L'erreur appelée anthropomorphisme, dit le R. P., ne consiste pas tant à concevoir Dieu et à parler de lui à la manière humaine, car nous y sommes forcés par la nature même de notre esprit, mais à oublier qu'un tel mode de concevoir est analogique. La principale utilité de la métaphysique n'est pas de nous rendre plus compréhensible l'idée de Dieu, mais de nous faire sentir l'imperfection de notre manière humaine de le considérer. Ni l'idée vulgaire, ni l'idée métaphysique ne sont adéquates, quoique, prises ensemble, elles se corrigent mutuellement. Mais, si on les prend séparément, on peut dire que l'idée vulgaire est la moins irréelle des deux. » Le P. Tyrrell illustre cette idée générale par des exemples. Voici, par exemple, le philosophe qui affirme que l'âme est toute dans tout le corps et tout entière dans chaque partie. Cela ne nous fait nullement pénétrer le mode réel de présence de l'âme dans le corps, mais nous apprend seulement que la vérité se trouve entre deux erreurs extrêmes : l'une, qui est celle du vulgaire, consisterait à se représenter l'âme comme répandue dans tout le corps, étendue comme lui et lui correspondant partie par partie; l'autre consisterait à se la représenter comme concentrée en un point du corps. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que *pratiquement* tout se passe comme si ces deux modes de présence, qui sont incompatibles quand il s'agit de substances étendues, étaient réunis dans la substance spirituelle. Il faut se garder de rien affirmer de plus. Car, si d'un côté l'idée vulgaire est imparfaite et risque de conduire à l'anthropomorphisme, d'autre part aussi, « si le philosophe oubliait qu'il a seulement déterminé le *locus* de la vérité, les extrêmes entre lesquels elle se trouve, sans qu'on puisse déterminer sa place exacte; s'il pensait qu'il a déterminé autre chose que son équivalent pratique, et qu'il s'est fait une idée de la substance et de la présence spirituelle qui soit autre chose qu'analogique, il pourrait bien se trouver qu'en fin de compte, en voulant combiner deux idées incompatibles, il obtienne zéro pour résultat. »

Jusqu'ici, il ne s'est agi que de la métaphysique en général. Le P. Tyrrell en vient ensuite à appliquer les mêmes idées à la connaissance religieuse, et l'on voit immédiatement quel rôle il est amené à assigner à la théologie spéculative. Symbolisme et analogie, c'est la loi de notre connaissance, dès qu'il s'agit de réalités suprasensibles; mais combien plus, quand il s'agit des mystères de la vie et de l'action divine, dont s'occupe la théologie! C'est ici qu'il ne faut jamais oublier la distance infinie qui sépare de la réalité nos faibles conceptions, alors même que nous les tirons de la révélation. Aussi le but de la théologie ne doit-il pas être la spéculation pour elle-même, il doit être, avant tout, de diriger la piété, et de coordonner en un système les expériences religieuses, qui ont leur source dans la révélation. De fait, le caractère même de cette révélation doit amener à considérer le christianisme comme tout autre chose qu'une philosophie, et montrer clairement que Dieu, par la manifestation qu'il a faite de lui-même, a voulu, avant tout, nous élever à lui et nous communiquer sa vie. « C'est

un fait, dit le P. Tyrrell, que la révélation judéo-chrétienne nous a été communiquée dans des conceptions et des termes vulgaires, non dans une pensée et une langue philosophique... Les hommes sont dirigés par leur imagination et leurs émotions, nullement par leurs idées abstraites. Dans la mesure où le philosophe dépouille l'idée de Dieu de tout caractère humain, elle devient irréelle et perd toute influence sur notre vie et sur notre conduite. Dieu s'est révélé lui-même, non à des savants et à des sages, non à des théologiens et à des philosophes, mais à des bergers, à des pêcheurs, à des paysans, au *profanum vulgus*, et, par suite, il a parlé leur langage, laissant à d'autres le soin de traduire la révélation, à leurs risques et périls, dans des formules plus conformes à leur goût. Toute la mission protectrice de l'Eglise en cette matière, est de conserver les idées exactes que le langage simple de Jésus-Christ avait fait naître chez ses premiers auditeurs, sachant bien que toutes les idées humaines sont infiniment éloignées des réalités éternelles qu'elles voilent. Ce que signifiaient ces paroles : *Ceci est mon corps*, pour Pierre, André et les autres, voilà tout ce que cherche l'Église. Quel souci a-t-elle de la métaphysique de la transsubstantiation, si ce n'est pour autant qu'il faut répondre aux métaphysiciens dans leur propre langue et avec leurs propres conceptions? » Et plus loin, le R. P., expliquant sa pensée par un exemple, s'exprime ainsi : « Quel est le but de l'Incarnation, si ce n'est de nous révéler le Père, pour autant que la divine bonté peut être exprimée dans les limites d'une vie humaine, de pénétrer notre imagination et notre cœur de ces vérités de la paternité et de l'amour de Dieu, qui sont si peu réelles sous leur vêtement théologique et philosophique? Dire que l'amour et la tristesse, la joie et la douleur existent en Dieu *eminenter*, purifiées de leurs imperfections, identifiées les unes aux autres, c'est pour nous, pratiquement, comme si l'on disait qu'elles n'existent pas du tout réellement en Dieu. Cela nous apprend sans doute qu'il y a en lui quelque chose qui équivaut à leur perfection, mais ce que c'est, nous ne le savons pas et nous ne pouvons pas le savoir; tandis que l'Incarnation nous apprend que ce qui nous console et nous soutient dans notre conception plus simple et anthropomorphique de Dieu, ne dépasse pas la vérité et même est bien loin de l'atteindre. »

De tout ceci il résulte que la théologie doit être, en un certain sens, subordonnée à la piété, ou plutôt qu'elles doivent s'unir pour se soutenir et se corriger mutuellement, et qu'elles doivent être toutes deux contrôlées par ce dépôt de la foi, par cette révélation chrétienne primitive, qui est à la fois, suivant l'expression du R. P., la *lex credendi* et la *lex orandi*. Or il ne semble pas que la théologie se soit toujours conformée à cette règle, et il paraît qu'elle est assez souvent tentée de sortir de son rôle et d'oublier les conditions qui limitent notre connaissance des choses divines. Il peut arriver alors qu'elle conduise à des conséquences fatales à la piété et qu'elle vienne à contredire les vérités que la révélation concrète enseigne le plus clairement. Le P. Tyrrell en donne divers exemples. « C'est surtout, dit-il, en ce qui concerne l'Incarnation et les mystères qui s'y rapportent, qu'il est important de se souvenir du caractère abstrait de certaines conclusions théologiques, et de la supériorité du langage concret de la révélation pour conduire à la vérité. Toute la doctrine de la κένωσις du Christ peut être exposée dans un sens minimiste tout à fait fatal à la piété, qui nous prive du secours que nous trouvons en ce mystère, en créant pour un esprit ordinaire le danger d'une conception analogue au Christ-

fantôme des Docètes. Nous savons que le Christ a abandonné, par un acte libre, toutes les prérogatives qu'il avait par droit de naissance comme homme-Dieu, qu'il a pu être un grand-prêtre capable de sentir toutes nos infirmités, d'être éprouvé en toutes choses, le péché excepté. Et cependant, quand le théologien a achevé son traité *De scientia Christi*, quand il nous a affirmé que le Christ était exempt des deux sources de toutes nos tentations : l'ignorance de l'esprit et la révolte de la chair, que, dans son cas, les tentations venues du dehors ne trouvaient pas plus d'écho en lui que lorsque nous frappons un cadavre, nous ne pouvons pas ne pas sentir que cela peut bien être vrai sous quelque aspect abstrait, mais que ce ne peut être la vérité totale : sinon, tous ceux qui se sont tournés vers le Christ dans leurs tentations auraient été entièrement dupes d'une illusion, et, par conséquent, la *lex orandi* et la *lex credendi* seraient étrangement en opposition. » Telles sont les conséquences fâcheuses que peut avoir une théologie indiscrète et intempérante. Mais une théologie à la fois plus sage, plus modérée et plus profonde sait bien rétablir et maintenir l'harmonie entre les intuitions de la conscience religieuse et les conclusions de la raison. C'est le P. Tyrrell qui en fait lui-même la remarque : « Une théologie plus profonde et plus compréhensive paraît, en beaucoup de cas, devoir nous ramener à notre point de départ, seulement sur un plan plus élevé, nous rendre tout le stimulant que nous trouvons dans nos conceptions enfantines, non seulement pleinement, mais surabondamment, et nous convaincre par là, expérimentalement, que le mode choisi par Dieu pour nous transmettre la vérité était à la fois le meilleur et le plus sage. » Il faudrait lire dans le texte même le développement que le R. P. donne à cette pensée.

Le résumé que nous venons de faire de son article, et les passages que nous en avons extraits suffisent, du moins, pour en montrer l'importance et pour en indiquer les tendances. En terminant, nous citerons encore la conclusion du P. Tyrrell, d'où se dégage très nettement l'idée maîtresse de son étude : « Le dépôt de la foi n'est pas seulement un symbole ou une confession de foi, c'est une religion concrète laissée par le Christ à son Église. C'est par conséquent, en un sens, plus directement une *lex orandi* qu'une *lex credendi*. La confession de foi est enveloppée dans la prière et doit en être dégagée. Les formulaires doivent être contrôlés et expliqués par la religion concrète qu'ils formulent. Toute dévotion des catholiques n'est pas une dévotion catholique, et l'Église a besoin d'exercer continuellement son autorité pour arrêter les tendances à l'extravagance et pour maintenir et renforcer la *lex orandi* primitive. Dans cette œuvre, elle est aidée par une théologie sage et modérée. Mais toute théologie n'est pas sage et modérée. Elle doit elle-même se rapporter à la *lex orandi* comme à sa pierre de touche. Il faut qu'elle se souvienne, que, comme la science, ses hypothèses, ses théories, ses explications doivent cadrer avec les faits, les faits étant ici la religion chrétienne, telle qu'elle est vécue par ses adhérents éclairés. Si certaines formes de prière ou de piété sont indubitablement catholiques, la théologie qui voudrait les faire passer pour ridicules, ne serait pas une saine théologie. Si une analyse de l'acte de foi ou de charité ou de contrition faisait paraître ces actes très difficiles à réaliser, nous saurions par cela seul que cette analyse doit être fausse, puisque les catholiques les plus simples et les plus ignorants produisent de tels actes facilement et continuellement. Si une théologie de la grâce ou de la prédestination ou des sacrements tendait

à rendre les hommes moins assidus à la prière, moins vigilants, moins disposés à l'effort, alors nous pourrions être parfaitement sûrs que cette théologie est fausse. La piété et la religion existent avant la théologie, de la même manière que l'art existe avant la critique d'art, le raisonnement avant la logique, le langage avant la grammaire. La critique d'art, en tant qu'elle met en formules et justifie les œuvres des meilleurs artistes, peut servir de règle aux artistes d'ordre inférieur; et la théologie, en tant qu'elle met en formules et justifie la piété des meilleurs catholiques et qu'elle est conforme à la vie de foi et de charité, telle qu'elle est actuellement vécue, est une loi et une règle pour tous. Mais, dès qu'elle commence à être en contradiction avec les faits de la vie spirituelle, elle perd sa réalité et son autorité, et a besoin d'être elle-même corrigée par la *lex orandi*. »

*
* *

Nous avons signalé (*Bulletin*, 1899, p. 260) un travail excellent publié par un professeur du grand séminaire de Nancy sur *Les élections et les cahiers du clergé lorrain aux États-Généraux de* 1789. On ne saurait trop encourager ces monographies d'histoire documentaire et d'intérêt tout ensemble local et général, et nous sommes heureux d'annoncer un autre spécimen du même genre d'études. Il nous vient d'un professeur du grand séminaire de Tarbes, M. Ricaud, et il a pour titre : *Les représentants du peuple en mission dans les Hautes-Pyrénées, I, Monestier du Puy-de-Dôme, nivôse-messidor an II* (Paris, Champion, 1899). Ce mémoire de 130 pages, d'une composition aérée et rapide, d'une documentation extrêmement soignée et approfondie, d'un intérêt qui ne languit pas et d'une irréprochable objectivité, a trait à l'administration des Hautes-Pyrénées au plus fort de la Terreur, et, pour commencer, au représentant Monestier. Le sinistre proconsul, Auvergnat d'origine, et avant la Révolution chanoine de Clermont-Ferrand, avait passé au clergé constitutionnel, puis à l'apostasie définitive : il appelait cela abdiquer « sa vieille prêtrise ». Élu à la Convention par le Puy-de-Dôme, ce fut lui qui, six mois durant, organisa la Terreur à Tarbes. M. Ricaud, toutes pièces en main, a fait le récit de ces dix mois d'horreurs : abolition du culte, apostasie des prêtres, guillotine, famine, ah! l'abominable semestre! Cependant que Monestier parle de son cœur et de sa sensibilité! Nous signalons le mémoire de M. Ricaud comme un modèle de méthode et comme une opportune descente de justice. Car si le clergé n'y prend garde, l'histoire de ces abominations sera faite, et contre la vérité et la conscience, par d'infimes Aulards de sous-préfectures.

La rédaction.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

PREMIÈRE ANNÉE

DU COURS D'HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE THÉOLOGIQUE[1]

Avant de reprendre le cours commencé l'an dernier sur la littérature théologique du midi de l'Europe, je crois utile, à mes nouveaux auditeurs surtout, de résumer les matières déjà vues, de revenir en particulier sur les notions générales qui dominent cette étude. Vous me pardonnerez l'extrême brièveté de ces indications sommaires : je ne pourrai toucher que les sommets, en négligeant même des détails de première importance. Tout d'abord je ne reviendrai pas sur l'idée, l'objet, les avantages, la nécessité même de l'histoire de la théologie. Sur tous ces points, je puis vous renvoyer à ma leçon préliminaire de l'an dernier, dont il a paru un résumé dans notre *Bulletin de littérature ecclésiastique*[2]. Mais je dois rappeler les divisions générales de cette histoire, et les caractères qui les distinguent.

Née avec le christianisme, la théologie, toujours invariable dans son objet, toujours fidèle à son triple rôle d'exposition, de démonstration et de défense, n'en a pas moins changé de physionomie et de méthode selon les préoccupations des temps. D'où la nécessité de la partager en périodes distinctes. Des diverses divisions proposées, la plus simple, la plus générale, la plus acceptée, est *tripartite*, comme celle de l'histoire religieuse et politique elle-même.

Il y a 1° la période primitive ou patristique, qui va des temps apostoliques aux derniers Pères de l'Église ou même

1. Rédaction abrégée de la leçon d'ouverture de la seconde année.
2. N° de février 1899, p. 51-59.

*

jusqu'au Xe siècle; 2° la période médiévale ou scolastique depuis le XIe siècle jusqu'à la fin du XIVe; enfin la période moderne, depuis la Renaissance jusqu'à nos jours.

Avant d'en marquer les caractères divers, il est bon de noter une ressemblance superficielle de ces trois périodes. Chacune d'elles commence par un temps de préparation qui dure un ou deux siècles; puis vient une ère de splendeur, d'un siècle environ, précédée d'un concile universel; suit une époque de décadence. — Ainsi la période patristique atteint tout son éclat dans le siècle qui suit le concile de Nicée (325); — la période scolastique dans celui qui s'écoule après le quatrième concile de Latran (1215); — enfin la théologie moderne dans le siècle qui succède au concile de Trente (1545-1563). J'emprunte cette formule, commode pour l'esprit et pour la mémoire et d'ailleurs bien justifiée par la réalité historique, au docteur Scheeben[1], qui me fournit aussi l'indication des caractères les plus frappants de chacune de ces périodes : dans la première, l'*objet* de l'enseignement théologique est l'Écriture Sainte; la *forme* ordinaire en est le discours didactique ou apologétique contre le paganisme et l'hérésie; les *auteurs* en sont d'ordinaire les pasteurs mêmes de l'Église. — Dans la seconde période, l'*objet* est l'organisation, la systématisation de l'enseignement dogmatique; la *forme* en est spéculative et argumentative; les *auteurs* ordinaires sont les docteurs formés dans les couvents ou les universités. — Dans les temps modernes, se produit une sorte de synthèse : on expose dans la libre *forme* des Pères, ou l'on argumente dans le même esprit qu'au moyen âge; la théologie positive prend une importance capitale sans exclure la scolastique; et à côté des maîtres professionnels, des écrivains du dehors et des pasteurs de l'Église cultivent de conserve la science sacrée.

Et maintenant je ne m'arrêterai pas comme l'année dernière à vous tracer une rapide esquisse de la théologie pa-

1. *La Dogmatique*, trad. P. Belet (Paris, 1897). t. Ier, p. 651.

tristique et de la théologie médiévale. Le temps me presse d'aborder la période qui est l'objet exclusif de ce cours, sans même insister sur les motifs qui la recommandent spécialement à notre étude. Elle est, des trois, celle qui nous intéresse le plus : nous en sommes, nous y vivons ; elle est, malgré les apparences, la moins étudiée : les travaux sur les Pères et même sur les scolastiques se multiplient autour de nous et il n'existe pas encore même un simple tableau un peu complet de la théologie moderne ; elle est enfin, passez-moi le mot, la plus passionnante et la plus tragique : elle naît dans la crise formidable qui marque le passage du moyen âge aux temps modernes et elle vit depuis dans des luttes sans repos.

Nous l'avons prise dans la période du Concile de Trente, après avoir essayé de montrer la double influence qu'elle a reçue du protestantisme d'une part, de la Renaissance de l'autre. Je me suis attaché surtout à réagir contre ce préjugé, un peu démodé sans doute mais nullement éteint, qui attribue à cette double influence la destruction de la grande théologie et l'origine d'un enseignement théologique étroit et timide. Loin de là. Le protestantisme s'est trouvé en face d'une scolastique profondément dégénérée et, en l'attaquant avec une pleine injustice, il n'en a pas moins rappelé à l'étude plus directe, plus intime, plus passionnée, des textes sacrés et des titres de la révélation. De son côté, l'humanisme, en renouvelant l'étude des langues et de l'histoire, a fourni des armes presque nouvelles à la science catholique ; d'autant plus que l'imprimerie multipliait en même temps d'une façon merveilleuse les exemplaires des livres saints, des Pères et des Docteurs, et les mettait à la portée de tous les hommes d'étude. De là, la magnifique floraison de la théologie positive et peu à peu la correction, l'assagissement et, peut-on dire, la renaissance de la vraie scolastique elle-même.

En attribuant à la double influence du protestantisme et de l'humanisme le « renouvellement » de la théologie au

commencement des temps modernes, je n'ai pas entendu méconnaître l'action suprême du Concile de Trente sur la science sacrée; mais j'ai constaté d'une part l'antériorité presque séculaire de la théologie moderne par rapport au Concile; et, d'autre part, l'attention de la sainte assemblée à ne jamais prononcer entre les opinions théologiques librement admises dans l'École.

L'influence du Concile n'en reste pas moins capitale : car, *directement*, il a merveilleusement fortifié la marche de la science, par ses décisions dogmatiques, surtout en ce qui concerne la justification et aussi la doctrine des sacrements (qui n'a pas moins besoin d'être renouvelée aujourd'hui, au point de vue scientifique, par l'étude attentive des formules et des usages liturgiques et rituels de toutes les époques). *Indirectement*, les décrets de réformation ont imprimé à l'ordre ecclésiastique tout entier, aux établissements d'études et aux études elles-mêmes, un mouvement nouveau, dont les effets se sont fait sentir dans tous les pays catholiques.

***

Dans l'étude du développement de la théologie au XVIe siècle, j'ai cru devoir faire ma première station en Italie, non pas pour y étudier les théologiens d'école, aussi nombreux sans doute en ce pays qu'ailleurs, mais dont aucun ne domine hautement la foule; c'est le groupe des « humanistes théologiens » qui m'attirait. Il me paraissait du plus grand intérêt de montrer dans ce groupe, non seulement la conciliation, mais l'union intime de l'humanisme le plus exquis et de la théologie la plus orthodoxe; une théologie vraiment vivante, exposant et défendant les dogmes attaqués par l'hérésie, et s'armant pour cette lutte des textes sacrés lus dans l'original et de l'étude sérieuse des saints Pères. Ces théologiens humanistes, si différents des maîtres de l'École, veulent être lus du siècle qui lisait Calvin, Bèze, Mélanchthon, Bucer, Œcolampade... ; et ils savent que ce

n'est pas trop de l'élégance la plus exquise pour attirer à l'étude du dogme catholique des esprits cultivés et indépendants.

Je ne referai pas les esquisses que j'ai tracées l'an dernier des principaux écrivains de ce groupe. J'ai placé en tête comme chef de file, quoiqu'il soit antérieur à l'époque où je me suis fixé, Paul Cortese, mort en 1510, auteur d'un *Liber sententiarum*[1] qui ne rappelle guère que par le titre l'œuvre de Pierre Lombard; qui d'ailleurs, dans la recherche de l'élocution cicéronienne, méconnaît trop souvent la précision exigée dans une exposition dogmatique, et n'offre qu'un corps de doctrine maigre et incomplet.

Mais à l'époque du concile de Trente brille une pléiade de théologiens humanistes, presque tous créatures de Paul III, et non moins admirables par la dignité du caractère et de la vie que par le mérite de leurs ouvrages.

Grégoire Cortese (1483-1548), moine bénédictin, abbé de Lérins, plus tard cardinal, dont les lettres sont précieuses pour l'histoire du temps, et qui opposa au critique luthérien Ulric Velen un opuscule remarquable pour le temps *de Romano itinere sancti Petri*[2].

Steuchus de Gubbio (1469-1549), souvent cité sous le nom d'*Eugubinus,* moine lui aussi, bibliothécaire du Vatican et cardinal, qui prodigua l'érudition profane et sacrée dans un grand traité *de Perenni philosophia* (titre utilisé depuis par Leibniz) et s'essaya à commenter les débuts de la Genèse dans sa *Cosmopoeia*[3].

Au-dessus de tous, se placent d'eux-mêmes trois amis également célèbres par l'éloquence de leurs écrits et par les mérites d'une vie militante : Gaspard Contarini (1483-1542), noble Vénitien; Jacques Sadolet (1478-1547), de Modène; et Réginald Pole (1500-1556), le cousin d'Henri VIII, élevé

1. Rome, 1504; Bâle, 1530.
2. Venise, 1537; et mieux Rome, 1770. Reproduit dans *Gregorii Cortesii omnia quae huc usque colligi potuerunt* (Padoue, 1774. 2 vol. in-4), t. I, p. 217-274.
3. Lyon, 1535. *Opera omnia*, Paris, 1578; Venise, 1531 et 1600.

en Italie et, comme les deux autres, cardinal de Paul III. Nous avons parcouru ensemble les œuvres de ces grands hommes, en particulier les opuscules de Contarini sur le libre arbitre et la prédestination[1], le commentaire de Sadolet sur l'Épître aux Romains[2], les travaux de Pole sur la constitution de l'Église, et nous avons constaté chez tous le souci de maintenir l'organisation et la doctrine de l'Église sans imposer un joug trop dur aux novateurs. Nous avons dû constater aussi que ces écrivains ne craignent pas de s'éloigner en quelques points des doctrines de saint Augustin sur la prédestination et la grâce, pour concilier plus facilement le dogme catholique avec la liberté. Il est vrai qu'en ces questions délicates l'un d'entre eux, Sadolet, parut avoir reculé involontairement jusqu'à une sorte de semi-pélagianisme. Il faut voir là sans doute l'effet de la négligence et de l'oubli où le nouveau commentateur de l'Épître aux Romains avait laissé la scolastique et en particulier les commentaires de saint Thomas qu'il semble même avoir ignorés[3].

C'est un reproche qu'on peut faire plus ou moins à tous ces théologiens, d'ailleurs si dignes d'estime. Justement dociles à l'esprit et aux besoins réels de leur temps, ils sont revenus à la libre exposition des vérités religieuses et

1. *De libero arbitrio, De praedestinatione* dans *Opera omnia*. Paris, 1571; Venise, 1589. — Son traité *De iustificatione* parut cependant avoir besoin de correction après le Concile de Trente.

2. Venise et Lyon, 1536. Dans les *Opera omnia* (Vérone, 1738, 4 vol. in-4°), t. IV.

3. Le commentaire de Sadolet fut réellement prohibé jusqu'aux promesses de correction qu'il s'empressa de faire. Le cardinal Contarini, dont les doctrines sur la grâce s'éloignaient elles-mêmes de l'augustinisme, n'avait pas moins marqué d'avance ce qu'il y avait dans l'œuvre de son ami de trop favorable aux semi-pélagiens. Que du reste Sadolet ignorât absolument le commentaire de saint Thomas sur l'Épître aux Romains, je le conclus d'un passage de sa lettre à Frédéric Frégose du 2 avril 1533, où il caractérise ainsi saint Thomas, interprète de saint Paul : « Laboriosus Thomas, idemque magis alienae sententiae narrator, quam demonstrator suae : qui tamen collectis omnibus iis prope, quae ab aliis dicta sunt, et laborem minuit nobis inquirendi, et curam acuit diiudicandi ». Cette caractéristique s'applique plus ou moins à la *Catena aurea*, mais nullement aux commentaires si personnels de saint Thomas sur saint Paul, que Sadolet n'a pas dû même effleurer.

à l'étude directe des saintes Écritures, des Pères et des anciens Docteurs de l'Église; c'étaient du reste les seules autorités qu'ils pussent opposer aux novateurs de leur temps; mais il leur est arrivé quelquefois de regarder comme négligeable l'enseignement de l'École, qui est pourtant la légitime continuation et le plus sûr commentaire de la théologie patristique.

Malgré ce reproche, qui est loin de s'adresser également à tous ces écrivains, je me suis attaché surtout à mettre en relief les qualités qui les recommandent à notre estime et même à notre imitation : car il y a une vraie ressemblance entre leur position en face des novateurs du XVIe siècle luttant contre l'Église Romaine, et la nôtre vis-à-vis d'une critique rationaliste armée contre toute révélation surnaturelle.

Ces théologiens humanistes sont, d'abord, des hommes d'une insigne piété [1]. Plusieurs, à leurs débuts, ont été plus ou moins gagnés au mysticisme d'alors, qui inclinait visiblement à la doctrine luthérienne de la justification par la foi seule. Mais ils se sont rachetés à temps de ces tendances, grâce à la profondeur même de leur sentiment religieux et à leur respect absolu de l'autorité de l'Église. Ils n'en sont pas moins restés les représentants d'une théologie vivante et agissante. Chacun de leurs traités est moins un ouvrage qu'un acte. Ils parlent la langue de leur âge et défendent contre l'attaque présente chaque point contesté. Sous l'appareil de la science, sous la recherche même de

1. Pour donner quelque idée de l'enthousiasme pour les études de théologie positive, qui régnait parmi ces hommes illustres, j'ai traduit et communiqué à mes auditeurs une lettre qui me paraît bien caractéristique. Elle est du toulousain Pierre Bunel, alors attaché à l'évêque de Lavaur, Odet de Selve, et fixé à Venise. Elle concerne une discussion intéressante entre Reginald Pole et Jacques Sadolet sur la valeur respective de la philosophie et de la théologie. On y verra que Sadolet, tout en parlant un peu légèrement de la facilité des études théologiques, soutenait avec raison la nécessité de la philosophie pour établir les bases du dogme chrétien; tandis que Bunel, en rejetant ce principe, semble donner dans un mysticisme au moins suspect. — J'espère qu'on ne lira pas sans fruit quelques fragments de cette curieuse lettre, reproduits à la suite de cet article.

la forme, on sent battre et palpiter leur conscience de chrétien.

En même temps ils sont modérés et traitent leurs adversaires avec une extrême politesse. G. Cortese n'a pas un mot vif contre le critique qui niait la présence de saint Pierre à Rome; il le traite même avec égard, rendant pleine justice à son érudition. Sadolet écrit aux Genevois avec une touchante effusion de charité fraternelle, bien propre à les gagner s'ils n'avaient eu pour conseil le rude Calvin; il traite Bucer avec les égards de l'estime et de l'attachement les plus sincères.

De plus, leur érudition n'est pas seulement étendue, elle est soucieuse d'exactitude et de sincérité. Ils n'atteignent pas toujours, bien s'en faut, la vérité solide, mais ils la cherchent de tout leur cœur. Steuchus se donne le tort de défendre la donation de Constantin; mais ailleurs il use déjà de quelque critique dans le choix des textes. Dans la lutte contre les Luthériens, le souci de l'authenticité se montre presque partout; les textes répudiés par l'adversaire ne sont pas abandonnés par là même; mais on a soin de les laisser de côté dans la controverse du moment. La critique est encore au berceau; mais elle vit et se développe.

De fait, ces théologiens, malgré leur attachement à l'enseignement reçu, montrent déjà une remarquable liberté d'esprit. On a vu comment Contarini et Sadolet rejetaient expressément telle et telle doctrine de saint Augustin : ce dernier avec un soupçon d'erreur, mais l'autre avec une réelle sûreté d'orthodoxie. En face même du texte de la Vulgate, ils sont loin d'avoir l'attitude d'absolue adoration que prendront bientôt des théologiens trop timides. Témoin Isidore Clarius (1495-1555), dont les travaux sur la Bible latine, d'ailleurs superficiels et peu sûrs au jugement de Richard Simon[1], aboutirent à l'édition offi-

1. *Histoire critique des versions du Nouveau Testament* (Rotterdam, 1690), p. 144-146. — *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament* (*ibid.*, 1693), p. 572.

ciellement approuvée d'un texte corrigé dans huit mille passages[1].

Il n'est pas jusqu'à l'élocution des théologiens humanistes qui ne mérite à quelque égard notre estime et notre imitation. Sans doute la langue latine n'est plus imposée aux écrits scientifiques par les usages de notre temps. Mais le soin de la correction, de la clarté, de l'énergie du style, de l'ordre dans la composition, sont de tous les temps. On a blâmé non sans quelque raison le « cicéronianisme » des théologiens que nous venons d'étudier. Encore faut-il dire à leur décharge que, cherchant à juste titre l'élégance latine, ils trouvaient plus aisément leur compte dans l'imitation de Cicéron que dans le style éclectique et mêlé du vulgaire des latinistes et d'Erasme lui-même. En tout cas, leur cicéronianisme a été utile au progrès de la philologie latine et n'a pas nui à leur théologie. Il leur a procuré des lecteurs et des admirateurs dans toute l'Europe lettrée et sans doute il a conservé ou ramené à l'Église catholique bien des âmes troublées ou dévoyées.

***

De l'Italie nous sommes passés à l'Espagne du même temps. Il était bon d'opposer à l'humanisme catholique mais plus ou moins détaché de la scolastique qui triomphait au delà des Alpes, la théologie à la fois scolastique et *renaissante* de la péninsule ibérique. Rien de plus étrange au premier coup d'œil que ces rapports pacifiques, disons mieux, cette intime alliance des lettres renouvelées et de la vieille tradition de l'École dans ce grand pays. A la réflexion tout s'explique. L'espagnol est conservateur, gardien fidèle, au besoin obstiné, de son esprit national, de ses idées tra-

1. Vulgata editio Novi ac Veteris Testamenti quorum alterum ad hebraicam, alterum ad graecam veritatem emendatum est diligentissime, ut nova editio non facile desideretur et vetus tamen hic agnoscatur, adiectis ex eruditis scriptoribus scholiis ita, ut est, locupletibus, ut pro commentariis sint : multis enim certe locorum millibus praesertim difficilioribus lucem afferunt. *Venise*, 1542.

ditionnelles, de l'idée catholique avant tout. C'est son tempérament natif que sept siècles de lutte contre les ennemis de la foi n'ont pu qu'affermir. Et son attachement à l'Église a dû s'étendre aux écoles qu'elle a fondées et aux doctrines, aux habitudes, aux méthodes mêmes de ces écoles. D'ailleurs, Salamanque, Alcala, Coïmbre prennent au XVIe siècle le premier rang parmi les grandes universités, et tous les anciens ordres religieux se [illegible] quent d'une noble émulation en face de la Compagnie de Jésus, naissante à peine, mais déjà prodigieusement active au bénéfice de la tradition catholique.

L'esprit et l'enseignement scolastiques gardent donc toute leur force. Mais les études renouvelées n'en sont pas moins bien accueillies, l'humanisme n'en triomphe pas moins. Pourquoi? Sans doute qu'il y avait dans le génie même de l'Espagne et dans sa langue, qui reproduisent si bien la majesté romaine, une sorte d'aspiration anticipée vers l'éloquence latine et le culte des nobles souvenirs de l'antiquité. D'ailleurs, dès 1347, un collège spécial recevait à l'Université de Bologne des étudiants espagnols, qui rapportèrent peu à peu dans leur patrie le bienfait du renouvellement des études juridiques et littéraires. Des grands seigneurs, des hommes d'Église favorisèrent ce mouvement.

Je ne fais guère que nommer ici quelques-uns des promoteurs de la Renaissance espagnole, dont j'ai au moins ébauché le portrait l'an dernier. Avant tous les autres le grand cardinal franciscain Ximénès (1437-1517), qui, longtemps avant la fondation du Collège de France par François Ier, établit à Alcala un collège des trois langues; qui, plusieurs années avant que Luther accusât l'Église Romaine d'avoir oublié les livres saints, publiait dans la même ville la première Polyglotte et imprimait pour la première fois le texte original du Nouveau Testament; qui, en même temps, ordonnait, d'une part une nouvelle traduction d'Aristote, et d'autre part des versions espagnoles de saint Jean Climaque, de sainte Mecthilde, de sainte Angèle de Foligno... :

germes précieux, d'où sortira plus tard la glorieuse lignée des écrivains mystiques de l'Espagne. — Et près de ce grand homme d'Église, de ce grand homme d'État, nous avons dû faire une belle place à une sorte de Lhomond espagnol, Antoine de Lébrija (1444-1522), grammairien et rhéteur, latiniste et helléniste, dont les innombrables travaux ont répandu dans toute la péninsule le goût du bon latin, et corrigé les mauvaises routines des universités et des plus modestes écoles. — A plus forte raison avons-nous dû suivre dans sa glorieuse carrière le Valençais Louis Vivès (1492-1541), qui forma avec le Hollandais Érasme et le Français Budé le triumvirat littéraire du XVIe siècle: plus lettré d'ailleurs que théologien, plus influent à l'étranger qu'en Espagne, mais dont les travaux profitèrent à toute l'Europe lettrée et dont il faut citer au moins dans une histoire de la littérature théologique les livres pieux et l'estimable traité *de Veritate religionis christianae*[1].

Après les précurseurs nous avons abordé celui qu'on peut nommer le chef de file et l'organisateur de la théologie espagnole renouvelée, Melchior Cano (1509-1560), dominicain fidèle à la grande tradition de son ordre, et en même temps humaniste comparable aux Italiens. Je n'ai pas craint de consacrer plusieurs leçons à ce grand homme et à son œuvre : d'abord, parce qu'on peut le considérer comme le premier législateur de la théologie positive, base nécessaire de la scolastique; et puis, parce que, en établissant l'efficacité relative et le rôle positif des autorités théologiques, il a posé les fondements les plus profonds et les plus solides de la controverse contre les hérésies; et puis enfin, parce qu'il a vraiment créé le traité « des lieux théologiques », et lui a imprimé si bien sa marque personnelle qu'on ne s'est avisé qu'en ces derniers temps de le remanier au bénéfice de l'ordre logique.

1. Ce traité forme le t. VIII de la belle édition des Œuvres de Vivès donnée à Valence en 1782 par G. Mayans.

Je n'ai pas cru devoir négliger la vie de ce grand théologien. Il importait d'étudier, dans ses circonstances et dans ses divers milieux, la formation d'un écrivain si original. Nous étions attirés d'ailleurs par ces belles préfaces où il nous entretient avec tant de charme de son père selon la chair, qui lui fit donner une éducation hautement chrétienne, et de son père selon l'esprit, qui reconnut et protégea sa vocation doctrinale. Ce dernier n'est autre que François Vittoria (1480-1546), réformateur de la théologie à Salamanque, scolastique toujours préoccupé des questions actuelles de son époque, telles que le droit de guerre, l'esclavage, la conversion des Indiens, etc[1]. Nous avons vu Cano, disciple chéri de ce maître, rival trop jaloux de Barthélemy Carranza, plus blâmable encore par son animosité très prononcée contre la naissante et déjà si glorieuse Compagnie de Jésus. Nous l'avons suivi au concile de Trente et, plus tard, quand il eut refusé l'évêché des Canaries, dans les travaux qui occupèrent ses dernières années, et surtout ce traité, pourtant inachevé, *de Locis theologicis*, que nous avons étudié livre par livre.

Je n'ai pas à refaire ici cette analyse. Mes auditeurs se rappellent avec quelle sûreté de doctrine l'auteur a fixé le rang de dignité et d'autorité de toutes les sources où la théologie puise ses enseignements et ses preuves : Écriture sainte, tradition, conciles, Souverains Pontifes, Docteurs de l'École, philosophes, historiens et juristes; avec quelle précision de formules il a su arrêter les cas de certitude ou de plus ou moins haute probabilité dans l'emploi de ces preuves. Ils ont pu apprécier, non point partout (car la critique des textes n'était pas encore assez avancée), mais sur plusieurs points, par exemple sur les fables mêlées aux légendes des saints, la sévérité, même la hardiesse de son jugement. Et pourtant, dès son étude sur le premier lieu théologique, il nous a paru en défaut à la fois par trop de hardiesse et

1. *Relectiones XII theologicae*, Lyon, 1557; mieux 1586, 1589.

par trop de timidité. Trop hardi en absolvant d'hérésie ceux qui rejetteraient tel ou tel livre deutéro-canonique de l'Ancien Testament, il a été trop timide en refusant aux exégètes catholiques le droit de déclarer fautif le moindre détail de la Vulgate latine. C'est assez dire que ce chef-d'œuvre de la théologie moderne n'est pas sans défaut. On peut lui reprocher surtout l'ordre peu logique établi entre les divers *lieux* et qui a prêté à bien des anticipations et des redites; il est vrai qu'en établissant entre eux un ordre de dignité, Cano ménageait mieux les habitudes de ses adversaires [1].

Quoi qu'il en soit, ce livre nous donne l'état réel de l'enseignement théologique général en Espagne à l'époque qui suit immédiatement le Concile de Trente. Nous aurons cette année à en parcourir une à une les branches principales, en commençant par l'exégèse, qui eut en ce siècle son âge d'or et en ce pays ses plus illustres représentants.

Léonce Couture.

Toulouse.

1. *De locis theologicis* dans *Melchioris Cani opera* (Padoue, 1734). Ce traité est reproduit dans Migne, *Theologiae cursus completus*, t. I.

APPENDICE

LETTRE DE PIERRE BUNEL A AMBROISE DE SELVE [1]

Naguère, quand nous étions ensemble à Padoue, entre mille avantages que m'a procurés la fréquentation de nos amis, j'ai eu surtout à me louer de la piété de l'excellent Mario. En écoutant avec assiduité ses leçons sur les épîtres de saint Paul, ce qui me plaisait le plus dans ce vieillard, c'est qu'il désapprouvait hautement les jeunes gens qui, passionnés plus qu'il ne convient à des chrétiens pour les études philosophiques, négligeaient absolument les lettres sacrées, ou leur réservaient seulement leurs derniers efforts. Tout ce qu'il disait en ce sens me plaisait fort, mais semblait émouvoir bien davantage certains esprits peu habitués à de telles considérations. J'étais dans la joie : j'aurais regardé comme un grand profit pour tous les gens de bien, que des hommes de grande doctrine et d'esprit éminent se dévouassent tout entiers à cette excellente et vraiment divine philosophie dont ils s'étaient jusqu'alors tenus éloignés.

Quand je vous ai entretenu longuement de la sainteté de votre frère, l'évêque de Lavaur, mon patron, de la douceur et de l'honnêteté sans fard de Polus, tous deux appliqués de tout leur cœur à ces saintes études, vous vous souvenez de ce que je vous ai rapporté en même temps au sujet de Sadolet. Le témoignage de ce dernier paraissait avoir d'autant plus de poids que, sans être étranger à aucun genre d'études, il excellait surtout dans la philosophie. Et pourtant il assurait que pour lui Platon et Aristote étaient froids auprès de saint Paul. Ce n'est pas là un propos que je lui ai attribué pour donner près de vous plus d'autorité à ma thèse; c'est une parole que Polus lui-même aimait à rapporter pour l'avoir entendue de la bouche de Sadolet, comme on me l'a répété souvent; et les écrits mêmes que ce dernier avait publiés en assez grand nombre et dans un court espace de temps me semblaient assurer la vérité du fait.

Cette idée que j'avais de Sadolet et de cette parole mémorable semble être réfutée par une lettre qu'il a écrite récemment avec beaucoup d'élégance. On m'apprend même que l'autorité et l'éloquence de cette lettre ont tellement ému certains esprits, qu'ils ne veulent pas persévérer dans la résolution qu'ils avaient prise, et qu'ils sont prêts à répudier la théologie qu'ils avaient embrassée naguère comme une épouse très chaste, et à revenir à la vieille courtisane qu'ils voulaient repousser, pour se livrer encore à ses décevantes caresses. Je veux donc à cette heure peser avec vous toutes les raisons qu'il fait valoir et en traiter même plus longuement que ne le comporte la brièveté d'une lettre.

1. *Petri Bunelli... epistolae.* 1551, p. 114-120. — Sur ce personnage on peut voir la thèse latine de notre collègue M. Samouillan ou l'étude que j'en ai faite dans le *Bulletin de l'Institut* de 1891, p. 211, 231, 275.

Polus, dans son zèle ardent pour la cause de la religion, avait demandé par lettre à Sadolet de pousser aux études théologiques Lazare Bonamico son compagnon; ne doutant ni des intentions de Sadolet ni de la grande autorité qu'auraient ses conseils sur l'esprit de Bonamico. Si pourtant Sadolet désespérait de lui faire accepter ce parti, que du moins il le fît passer de l'étude de l'éloquence aux enseignements plus graves de la philosophie morale : Polus espérait bien qu'arrivé là, Bonamico ne voudrait pas s'arrêter à cette science qui ne peut mener l'homme plus haut que cet aveu final : Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien; il faut une lumière plus haute pour dissiper de si épaisses ténèbres d'ignorance. Telles sont à peu près les pensées développées largement et avec des couleurs oratoires dans la lettre de Polus [1].

Sadolet lui répond qu'il est un peu contrarié de lui voir mépriser des enseignements qui sont d'un si grand prix que sans eux ce qu'il préfère à tout ne peut tenir debout. — Or, Polus ne méprise pas plus la philosophie que ne l'avait fait Socrate : il la met à son rang, qui n'est pas le rang suprême. Nous dire de nous élever plus haut qu'elle, ce n'est pas la mépriser, c'est la déclarer inférieure à d'autres études. Qui donc voudrait laisser dire que la théologie ne peut défendre ses droits sans la philosophie, en d'autres termes que les choses divines ne peuvent subsister sans la science humaine? Sadolet dit bien un peu plus bas qu'il parle de la théologie, en tant que science et soumise à la méthode scientifique. Mais quel est donc l'homme vraiment pieux qui a jamais pu louer cette maîtresse de disputes et de rixes? Polus, cet homme d'une exquise douceur, aurait-il donc voulu que Bonamico fût poussé loin des fleurs embaumées de l'éloquence et des jardins délicieux de la philosophie, vers des rochers âpres et escarpés, entourés d'épines et de broussailles [2], et qu'il y fût poussé par Sadolet dont il connaît si bien le goût et le jugement en tout genre d'étude? C'est vers la théologie vraie, solide, vers la théologie pure, qui surpasse tout en douceur, qu'il voulait faire attirer son ami le plus cher. De cette théologie il n'est pas de parole qui puisse exprimer la vertu : c'est par un profond sentiment de l'âme qu'elle est perçue; elle n'a pas besoin de demander aux dialecticiens l'art de raisonner, ni aux philosophes les règles de la vie, la connaissance de la nature. Elle ne dépend que d'elle-même, et n'a pas besoin du secours des autres sciences. . . . . .

. . . . . .

Sadolet prétend ne pas comprendre comment Polus se dit tellement occupé aux études sacrées qu'il ne lui reste pas un moment pour regarder seulement les sciences profanes : d'après Sadolet le fond de notre théologie est renfermé dans un petit nombre de livres, et qui ne sont pas des plus obscurs. Là-dessus je lui demanderais volontiers s'il croit que les Grégoire, les Basile, les Augustin ont perdu les longues années qu'ils ont employées à cette étude. Quelque réponse qu'il me fasse au sujet de ces saints personnages, je l'appliquerai à Polus. Personne, ce me semble, ne doit s'étonner, qu'après avoir atteint le mieux on ne redescende pas au pire. Pour moi, je ne peux assez louer le parti pris de Polus, qui méprise pour le Christ toutes les choses humaines et qui, malgré son haut mérite de

1. Cette lettre de Pole à Sadolet, d'octobre 1534, peut se lire dans *Jac. Sadoleti epistolae* (Rome, 1750), t. II, p. 221-235. — La réponse de Sadolet, qui a mis Bunel de si mauvaise humeur, est à la suite, p. 236-241.

2. C'est la théologie scolastique qui est ainsi caractérisée par le pieux, mais peu prudent humaniste.

philosophe et d'orateur, ne veut pas imiter ces écrivains qui se croiraient peu cicéroniens en appelant le Christ par son nom et peu philosophes s'ils avaient des sentiments droits sur la religion. S'ils prenaient Sadolet lui-même pour modèle, ils devraient considérer, non pas ce qu'il a écrit dans une seule lettre, mais ce qu'il a fait pendant toute sa vie . . . . . .

. . . . . .

Sadolet s'est réfugié dans le port des saintes lettres, comme au sortir d'une mer agitée : ses livres le font bien voir. Il ne faut donc point douter de ce qu'il pense quand on voit ce qu'il a fait. — Contarini, vrai maître en tout genre de sciences et qu'on ne peut soupçonner de mépriser ce qu'il n'a pas appris, fait ses délices de cette théologie chrétienne et ne se laisse point arracher à ses embrassements. Si donc ces petits philosophes veulent s'en tenir au jugement de cet homme éminent, je lui demanderai à qui il doit ce génie exquis et ces mœurs sévères : il répondra, sans se soucier de leurs reproches, qu'il est arrivé là par le bienfait du Christ, non de Platon ou d'Aristote. — Polus est tout entier plongé dans ces études, lui à qui je ne connais point de supérieur en science, en douceur, en vertu. — Votre frère, l'évêque de Lavaur, veut bien se perfectionner par l'étude de la philosophie et de l'éloquence pour ressembler en tout à ces trois illustres dont je viens de parler; mais il déclare que ce sont là des études extérieures et ne leur accorde pas le pouvoir de régler l'âme.

Et voilà bien la vérité : ces anciens philosophes et jurisconsultes ont rempli leurs livres de très beaux préceptes, de lois très équitables : ils n'ont pu les graver dans le cœur des hommes. Il y faut une grâce supérieure; ceux qui l'ignorent me paraissent oublier pourquoi le Christ est descendu sur la terre et ensuite remonté au ciel, ou bien ne pas croire à la réalité de ces grands mystères. Je suis obligé de m'arrêter ici, non que les raisons me manquent (car il m'en vient à l'esprit une foule), mais emporté par la chaleur de mes sentiments, je m'aperçois que je suis allé plus loin que je ne voulais. Le reste servira de matière à une seconde lettre[1]. Portez-vous bien.

Venise, le 14 des calendes de février 1534.

1. Cette lettre n'a pas été écrite ou n'est pas arrivée jusqu'à nous.

L'ORGANISATION

DES ÉTUDES ECCLÉSIASTIQUES.

2° MÉTHODES GÉNÉRALES :
LES MANUELS, LES SOURCES ET LES DEVOIRS ÉCRITS.

L'unité de l'enseignement exige qu'une préparation lointaine à l'enseignement supérieur soit donnée aux bons élèves à partir du moment où la faculté de réfléchir commence à s'éveiller en eux, soit à partir de la quinzième année environ. Ce programme peut être rempli sans nuire aux intérêts de la masse, et, en ce qui concerne les Petits Séminaires, sans qu'il y ait lieu de se préoccuper d'une organisation spéciale et entièrement nouvelle. Il suffira tout d'abord que, d'une manière générale, on prenne confiance dans les élèves, qu'on veuille bien les supposer capables d'autre chose que de réciter un manuel élémentaire. La question du manuel se pose, au Petit Séminaire, pour l'Histoire, la Géographie, l'Histoire littéraire et les Sciences, au Grand Séminaire, pour toutes les branches d'enseignement. En principe, il est bon qu'au Petit et au Grand Séminaire, l'élève ait un manuel, et, sur ce point, les brillants professeurs de l'État abusent peut-être, dans les lycées, de la leçon exclusivement orale, à laquelle ils sont préparés par les exercices du concours d'agrégation.

L'élève, en effet, dans l'enseignement secondaire, perd facilement le fil d'une leçon orale de quelque durée, et d'ailleurs, en l'écoutant, il reste dans un état tout aussi passif que lorsqu'il récite un texte; au contraire, une récitation bien

dirigée peut donner lieu à un dialogue très vivant entre l'élève et le professeur. En somme, l'absence complète de texte imprimé entraînerait, dans l'enseignement des séminaires, un désordre complet, et supposerait d'ailleurs, dans la plupart des élèves, une force d'attention et une souplesse d'esprit qui n'existent que dans l'élite. Or il ne faut pas oublier qu'au Petit Séminaire tous les cours, au Grand Séminaire, dans l'état actuel des choses, la plupart des cours doivent être communs à tous les élèves. Après avoir, pendant tant d'années, sacrifié l'élite à la masse, il faudrait craindre qu'une suppression complète du manuel entraînât l'abus contraire, mais presque aussi fâcheux, qu'on rencontre trop souvent dans les établissements de l'État. Aussi, même si l'on avait chez nous des professeurs capables de faire un cours exclusivement oral, il serait bon, en pareil cas, qu'ils distribuent d'avance aux élèves, pour les guider, un *schema* de la leçon, imprimé ou lithographié d'avance, comme le faisait à Saint-Sulpice, si je ne me trompe, M. Brugère. Même dans l'enseignement supérieur, cette pratique ne serait pas sans avantages. En tout cas, dans la plupart des séminaires diocésains, il y a peu de maîtres qui soient capables de faire une leçon sans l'aide d'un cadre emprunté à un auteur. Plus rares encore sont les professeurs qui ont suffisamment l'esprit de synthèse pour composer eux-mêmes et suivre exactement un bon programme de cours comprenant un ensemble de matières réparties entre plusieurs mois et même plusieurs années. Saint Vincent de Paul signalait déjà de son temps cette situation qui n'a pas sensiblement changé, et qu'il ne faut pas regretter outre mesure, puisqu'il existe aujourd'hui des auteurs où l'on trouve des cadres tout faits de bonnes leçons.

Dans les Petits et Grands Séminaires, il faudra donc un manuel; mais à quel genre de manuels faut-il s'arrêter? En principe, le mieux serait, je crois, que le Précis fût à la fois très substantiel et très court, laissant au professeur le soin d'en développer, à chaque leçon, un ou deux para-

graphes formant un tout complet. Par exemple, s'il s'agit d'organiser un cours revenant tous les jours et comprenant environ deux cent cinquante leçons dans l'année scolaire, le manuel ou la partie du manuel destinés à fournir les cadres de cours ne devront guère dépasser un nombre de pages à peu près égal.

L'élève aurait ainsi des points de repère suffisants pour prévoir d'avance et retrouver ensuite sans effort les grandes lignes de chaque leçon. Cependant il resterait beaucoup à faire au professeur qui conserverait toute la liberté nécessaire pour donner à son enseignement un cachet personnel. Ce dernier avantage ne serait d'ailleurs facilement obtenu que si le manuel, malgré sa brièveté, représentait la condensation de beaucoup de science, c'est-à-dire s'il était l'œuvre d'un vrai savant, tout au moins le résumé exact, fait par un très bon élève, de l'œuvre d'un savant. Il ne faudrait pas lui reprocher d'être un peu sec, l'enseignement oral du professeur étant là pour suppléer à ce défaut à peu près inévitable [1]. A Rome la *Somme* de saint Thomas sert à cet usage. Au fond, ce système est celui qu'on suivait autrefois dans les Universités du moyen âge, et qui est recommandé par le *Ratio studiorum* de la Compagnie de Jésus.

D'autre part, on ne peut oublier que, de fait, des manuels développés existent, que quelques-uns sont bien faits, et ont acquis droit de cité. Il ne faut donc pas s'étonner que la plupart des professeurs tiennent à en conserver l'usage qui, il faut l'avouer, simplifie beaucoup leur tâche. En ce cas, on peut encore conserver au maître sa part d'initiative, et éviter que la classe devienne un exercice de récitation plus ou moins soporifique, mais à une condition indispensa-

1. On pourrait citer, dans ce genre, pour le dogme, la *Medulla* de Hurter; pour la Morale, le *Compendium*, en un volume, de Lehmkuhl, ou encore la *Praxis Confessarii* de saint Liguori ou l'ouvrage analogue de Ciolli; pour l'Histoire ecclésiastique, le Manuel de Funk (Colin). Dans les Petits Séminaires, on utiliserait le *Précis* de Wilmers pour l'Instruction religieuse et les Précis d'*Histoire de l'Église*, de M. Beurlier et de M. Terrasse. Pour l'Histoire profane, je ne connais, comme rentrant dans le même type, que l'Histoire romaine de Lehugeur (Hachette).

ble : il faudra, suivant la règle exprimée dans le *Ratio studiorum* de la Compagnie de Jésus[1], que le manuel choisi soit, comme dans le cas précédent, mais sous une forme développée, une œuvre de science assez profonde, qu'il ne soit pas « de l'eau claire », qu'il ait vraiment besoin d'être expliqué et résumé par le professeur. Au lieu de développer, comme tout à l'heure, un texte, un *schema* déjà étudié par l'élève, au lieu de remplir des cadres, le professeur devra, au contraire, marcher, pour ainsi dire, devant le manuel, pour en ouvrir les voies, pour en dégager les lignes principales. Il est sans doute à peu près dispensé de tout travail de synthèse; mais il lui reste une analyse qui a bien son importance. Ajoutons que le soin de faire cette analyse orale pourra souvent être confié à quelques bons élèves.

D'ailleurs le *Ratio studiorum* fait ici une réserve importante que connaissaient bien les anciens règlements universitaires[2] : de temps en temps, le maître devra faire trêve à l'explication du manuel pour donner, sur quelques points, une exposition qui l'oblige à un travail entièrement personnel[3]. Entre les deux méthodes d'enseignement que je viens d'exposer, la première est théoriquement préférable; la seconde est, pour le moment, mieux à la portée de la plupart des élèves et surtout des professeurs. Le mieux serait sans doute, comme l'a demandé le Dr Kraus, professeur à la faculté de Fribourg, de laisser à chaque maître la liberté de choisir la méthode et même le manuel qui conviennent le mieux à sa tournure d'esprit. Il est en effet nécessaire, pour un bon enseignement, qu'il y ait harmonie étroite entre le texte à commenter ou à résumer, et les explications orales du professeur[4].

1. *Règles communes aux professeurs de l'enseignement supérieur*. article 9.

2. A. Dechevrens. S. J. *Les Universités catholiques*, pp. 87-88.

3. *Règles communes aux professeurs de l'enseignement supérieur*, art. 9. — Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, le *Ratio studiorum* ne fait aucune distinction entre l'enseignement « moyen » des séminaires diocésains et l'enseignement supérieur, dans le sens moderne de ce mot.

4. *Ueber das Studium der Theologie sonst und jetzt*, 2e édition. *Freiburg im Brisgau, Herder*, 1890, p. 35.

Dans l'un et l'autre cas, il obligera les élèves, au Grand comme au Petit Séminaire, à prendre des notes. L'intérêt, la vie qu'il saura donner à ses développements seront, sur ce point, l'auxiliaire le plus efficace de la rigueur qui sera parfois nécessaire pour faire accepter aux élèves ce surcroît de travail. Il demandera, dans le même but, avec instance sans doute, mais aussi avec respect, aux autorités constituées d'installer des tables à écrire dans toutes les classes, spécialement dans les salles qui servent aux cours d'instruction religieuse des Petits Séminaires.

***

Les manuels classiques et l'enseignement oral du professeur ne sauraient représenter pour l'élève, à partir de l'âge de quatorze ou quinze ans, toutes les sources d'instruction. Il faudrait y joindre quelques lectures plus ou moins facultatives destinées à éveiller en lui le goût de l'étude désintéressée. Une part discrète sera même faite aux livres d'imagination, comme le demandait naguère en excellents termes le R. P. Brémond, de la Compagnie de Jésus[1]. La folle du logis peut servir d'introductrice aux études sérieuses. Le cardinal Pitra, comme beaucoup d'autres érudits de sa génération, lui faisait souvent quelques sacrifices; le prince des archéologues chrétiens, M. de Rossi, aimait à rappeler que, dès l'enfance, il lisait avec délices les Légendes des saints; et Augustin Thierry raconte qu'il a dû, dans quelque mesure, sa vocation d'historien à la lecture du chant de guerre placé par Chateaubriand dans la bouche des Francs au sixième livre des *Martyrs*.

D'autre part, il sera bon, dès le Petit Séminaire, de faire circuler parmi les élèves quelques livres dépassant la portée de la moyenne des élèves et destinés à donner aux mieux doués quelque avant-goût des joies de la vraie science, en

1. *Quinzaine*, 16 mai 1899, p. 211. — *Le Prêtre et la formation littéraire des enfants.*

même temps que le désir de recevoir au plus tôt l'enseignement supérieur. A plus forte raison ceci s'applique-t-il aux jeunes gens qui sortent de l'enseignement secondaire : parmi eux plusieurs sont capables d'être initiés, sans plus tarder, à la connaissance des œuvres des grands maîtres. La *Somme* de saint Thomas a été écrite *ad eruditionem incipientium*, ce qui ne veut pas dire qu'elle puisse servir de livre de texte à tous les étudiants, sans distinction, mais ce qui montre que, dans la pensée du Maître, un bon nombre de débutants pouvaient y trouver leur profit : la pratique des Universités romaines et des scolasticats de la Compagnie de Jésus confirme cette opinion.

De bonne heure aussi, un élève un peu au-dessus de la moyenne peut être habitué à dégager de plusieurs grands auteurs, sur un sujet donné, le fond doctrinal qu'il lui importe de s'assimiler. Comme le disait M. Boudinhon, professeur à l'Institut catholique de Paris [1], il y a tout à gagner à constater leurs divergences, comme aussi les points sur lesquels ils sont d'accord. L'élève ainsi n'est l'esclave d'aucun livre et s'habitue à chercher lui-même sa voie. En dépit de quelques apparences, les auteurs contemporains seront ceux qui seront en général le plus accessibles aux commençants. A ce titre, rien de plus utile, pour éveiller les jeunes intelligences, que des conférences faites de temps en temps aux séminaristes par des écrivains connus, parfois même des laïques. Sur ce point comme sur tant d'autres, Saint-Sulpice a donné d'excellents exemples qui seraient à imiter. Quelles que soient les différences de niveau et les oppositions de tendance qui séparent, au point de vue intellectuel, les hommes de la même génération, il y a, entre tous ceux qui s'occupent des mêmes sujets d'études, certaines affinités, certaines préoccupations d'esprit qui les rendent plus facilement intelligibles les uns aux autres. Plus accessibles encore aux jeunes gens, les revues qui traitent en français,

1. *Canoniste contemporain*, 1897, p. 346.

anglais et allemand des sciences ecclésiastiques peuvent et doivent être mises de bonne heure dans les mains de la moitié d'entre eux tout au moins. Les discussions qu'elles renferment ont remplacé, pour le public instruit, les argumentations orales du moyen âge, et les jeunes clercs qui couraient jadis entendre les doctes disputes d'Abailard et de saint Bernard se délecteraient aujourd'hui à voir aux prises, par exemple, les *Études religieuses*, la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, la *Revue biblique*, et d'autres encore. A la vérité, il arrive un moment dans la vie où le feu roulant des nouveaux livres et des revues perd de son intérêt, et où l'on revient vers quelques vieux auteurs et quelques vieux principes, en murmurant la parole du Sage : *Nil novi sub sole*, ou encore : *Timeo hominem unius libri*. Mais telle n'est pas, telle ne peut pas être la disposition d'esprit de la plupart des jeunes clercs. Si l'on veut qu'ils prennent pour leur vie tout entière le goût de la science sacrée, il faut qu'ils comprennent qu'elle est, elle aussi, une science vivante et progressive, il faut leur montrer qu'elle donne lieu, aujourd'hui comme autrefois, quoique sur des terrains très différents, à de bonnes batailles d'idées où ils sont appelés à prendre part.

De même, un assez grand nombre peuvent être menés, de très bonne heure à une certaine étude des sources, le seul moyen, non pas de savoir beaucoup de choses, mais de les bien savoir; le seul moyen surtout de prendre le goût des fortes études et en même temps de bonnes habitudes d'esprit. En effet, lorsqu'un jeune homme a manié quelque temps, même avec la maladresse d'un apprenti, les instruments de précision dont usent les vrais savants, alors et alors seulement il y a grand chance qu'il oriente sa vie de manière à donner à l'étude une grande partie de son temps. Alors seulement, il a acquis la virilité intellectuelle, l'habitude inflexible de contrôler toutes les affirmations, tous les témoignages humains. Il n'est pas, par le fait, un érudit, ni même nécessairement appelé à le devenir : il est simplement

un homme qui aime le travail et qui sait travailler. Sachant mieux, il dira mieux, et, chez lui, l'exposition, pour être plus chargée d'idées, n'aura rien perdu, bien au contraire, en clarté et simplicité.

Il y a cependant des personnes respectables qui sont convaincues qu'avant vingt-cinq ans environ les jeunes clercs sont, en principe, incapables de recourir aux sources. Et cependant elles n'hésitent pas à leur donner la Bible qui, de tous les documents qu'il peut être question de mettre dans les mains d'un jeune homme, est sans doute le plus obscur. Grâce à Dieu, on n'a pas proposé encore de la remplacer, dans les Grands Séminaires, par une histoire sainte détaillée, et l'on s'est contenté avec raison d'assurer à l'élève mis en contact avec le texte le secours d'une bonne annotation et d'un bon commentaire oral. Ainsi pourrait-il en être pour l'ensemble des sources de la science sacrée. La moitié au moins des séminaristes pourrait être menée, dans cette étude, non pas certes à découvrir des voies nouvelles, mais à s'avancer jusqu'à ce premier degré qui consiste à vérifier soigneusement par soi-même et à replacer dans le contexte les citations fournies par les auteurs de seconde main, à refaire par soi-même, et sous leur conduite, le chemin qu'ils ont déjà parcouru. Il n'est pas nécessaire d'avoir l'étoffe d'un grand génie, ni d'avoir atteint la trentaine pour s'orienter, sous l'œil d'un bon maître, dans les Patrologies de Migne, les collections de conciles, ou les *Acta sanctorum* ou un *Corpus Iuris*. Mgr Rosset, en sa qualité d'excellent canoniste, déplore de ne pas rencontrer souvent ce vénérable volume dans les bibliothèques des prêtres. Faut-il s'en étonner, si, au cours de leur séminaire, ils ne l'ont jamais eu dans les mains? Apprendre assez d'hébreu et de grec pour contrôler la Vulgate dans les endroits difficiles, à l'aide des diverses traductions qui en ont déjà été données, ne dépasse pas très sensiblement la portée d'une intelligence moyenne.

D'ailleurs dans les carrières civiles, l'expérience de tous

les jours montre que des jeunes gens, en assez grand nombre, sont capables d'aborder l'étude des maîtres et des sources.

Que l'on considère, par exemple, les étudiants en droit civil, parmi lesquels on compte les futurs avocats de nos petites villes, appelés à exercer leurs fonctions dans le même milieu que nos curés-doyens. A peine arrivés à la Faculté, leurs maîtres les engagent à lire les œuvres des maîtres, à feuilleter le texte même des lois françaises. Enfin on n'exige pas vingt-cinq ans révolus pour admettre les étudiants en médecine à étudier directement le document humain, vivant ou mort, dans les hôpitaux et les amphithéâtres. Il serait singulier que seuls les étudiants ecclésiastiques fussent frappés d'une sorte d'incapacité légale, dans l'ordre des choses de l'esprit.

Dans l'enseignement secondaire, les sources ne peuvent guère être représentées que par les auteurs classiques, anciens et modernes, ce qui est déjà beaucoup. L'élève n'est que trop porté à n'y voir que des matières à exercices plus ou moins ennuyeux. C'est le rôle du professeur de lui faire comprendre qu'il est en présence d'œuvres originales, à la fois modèles de goût littéraire, sources précieuses de renseignements historiques, témoins enfin de civilisations en partie disparues, en partie vivantes encore par l'héritage d'idées générales qu'elles nous ont transmis. L'enseignement secondaire de l'histoire, et en particulier de certaines parties de l'histoire ecclésiastique, pourrait également être facilitée par les petits volumes de la collection Zeller : l'*Histoire de France racontée par les contemporains* [1].

En passant en revue, à la suite de M. Hogan, les diverses branches de l'enseignement ecclésiastique, j'essaierai de dire si les élèves ont à leur disposition des éditions de textes à la fois savantes, commodes et peu coûteuses. Mais dès à présent il convient d'aborder ici une question de grande importance : savoir comment, dans la pratique, les œuvres

1. Paris, Hachette, 50 c. le volume.

des maîtres et les sources seront mises à la portée des élèves. En d'autres termes, il faut dire quelques mots de la composition et de l'organisation des bibliothèques dans les séminaires.

Déjà, dans certains Petits Séminaires [1], chaque classe, ou, ce qui vaut mieux, chaque division a sa bibliothèque comprenant, entre autres livres plus ou moins « sérieux », quelques ouvrages de critique littéraire, et les principales œuvres classiques, dans la mesure où le permet la préservation de la foi et des mœurs.

Cet exemple est à imiter. Dans les Grands Séminaires, la bibliothèque comprendra au moins les œuvres complètes de saint Thomas, Suarez, de Lugo, Thomassin, Petau et les écrits des principaux théologiens, apologistes et prédicateurs récents. Complément naturel de chaque branche d'enseignement, un abonnement à la *Revue Thomiste,* au *Canoniste contemporain* à la *Revue des Questions historiques* et à la *Revue biblique* permettront au professeur et aux élèves de se tenir au courant des progrès des sciences ecclésiastiques. Comme sources, il y aura au moins une collection des *Opuscula* de Hurter, et même les Patrologies grecque et latine, une collection de conciles, les *Acta sanctorum,* la Bible de Lethielleux, et, s'il se peut, le cours des Pères jésuites d'Innsbruck. Pour provoquer le recours à ces collections, chaque professeur, suivant sa compétence, ferait lui-même ou simplement surveillerait un compte rendu oral des principaux ouvrages de la bibliothèque, à mesure que son cours le comporterait. Il en serait de même pour les articles de revue et les livres nouveaux au fur et à mesure qu'ils paraîtraient. En outre, il désignerait les articles et les livres attrayants qui seraient à lire au réfectoire, les faisant, autant que possible, concorder avec les matières des cours [2].

1. J'ai le plaisir de citer, dans ce nombre, le Petit Séminaire de Saint-Pé (Hautes-Pyrénées).

2. Dans le séminaire où j'ai fait mes études, le professeur d'histoire ecclésiastique dirigeait toujours la lecture de table dans le sens de son enseignement.

Enfin dans de petits cercles dont la direction serait laissée assez largement aux élèves eux-mêmes, l'un d'eux serait invité à indiquer, une fois par semaine, les livres et les passages qui l'auront particulièrement frappé dans ses lectures. A part les livres hétérodoxes enfermés dans une armoire à part, il n'y aurait, dans les Grands Séminaires, aucune distinction entre la bibliothèque des maîtres et celle des élèves, ceux-ci étant sans cesse appelés à revenir, en leur particulier, sur les chemins déjà parcourus par les professeurs.

Pour faciliter aux séminaristes la connaissance complète et l'usage incessant de la bibliothèque, deux systèmes sont en présence. Tantôt les élèves ne sont pas admis à séjourner dans la bibliothèque; mais, *chaque jour*, ils y rencontrent des confrères ayant mission de répondre à leurs désirs; ce régime est peut-être supportable, pourvu que des catalogues complets soient mis à la libre disposition des séminaristes qui emportent les livres à leur chambre et peuvent les y garder jusqu'à un mois environ, et même au delà, sauf réquisition. Dans les séminaires de Boston et de Baltimore[1], au séminaire d'Issy, à l'usage des meilleurs élèves, au séminaire de l'Institut catholique de Paris, dirigé par les Messieurs de Saint-Sulpice, et à la Procure de Saint-Sulpice à Rome, le régime est plus large encore et pourrait servir de modèle à tous les séminaires. La bibliothèque, chauffée en hiver, est placée, non pas dans les combles de la maison, mais dans une salle bien éclairée et bien aérée. Elle sert de salle de travail, les séminaristes prennent les livres eux-mêmes dans les rayons et *s'en servent sur place,* sans avoir en général le droit de les emporter à leur chambre. Les bibliothécaires surveillent simplement le retour des livres dans les rayons. L'expérience a montré que les avantages de ce régime compensaient, et bien au delà, les inconvénients qu'il peut entraîner[2]. La perte de temps qu'il entraîne est plus

1. *Revue du clergé français*, 1 juin 1896 : *Les séminaires sulpiciens aux États-Unis.*
2. La présence d'un surveillant n'est nullement nécessaire pour tenir dans le

apparente que réelle : car il peut seul permettre à l'élève de passer rapidement en revue les ressources dont il peut disposer, et à cet égard, il tient lieu de plusieurs leçons de bibliographie; seul enfin il est conciliable avec le besoin qu'éprouvent à chaque instant les élèves de consulter les mêmes livres et d'user simultanément de plusieurs collections.

***

Les examens oraux ou écrits et les compositions écrites donnent aux maîtres le moyen de s'assurer que leurs élèves ont profité de leur enseignement, comme aussi de l'ensemble des lectures indiquées. Il faut reconnaître que, dans ces derniers temps, des efforts sérieux ont été faits pour donner aux devoirs écrits l'importance qui leur revient de droit : les exercices de ce genre sont en effet plus aptes que tous les autres à obliger l'élève à la réflexion personnelle. Les jeunes enfants sont naturellement très réfractaires à cet effort, et de là vient qu'on est obligé, dans l'enseignement secondaire, de multiplier les devoirs écrits. Dans les Grands Séminaires, il ne saurait être question d'introduire des obligations aussi rigoureuses. Toutefois on commence, sous diverses formes, à y exiger des compositions écrites. Dans certaines maisons où le manuel en usage présente, comme celui de Hurter, quelques difficultés, à l'Oratoire, par exemple, l'élève est tenu de présenter, tous les huit jours, un *Compendium* ou résumé *en français* de l'enseignement donné en latin pendant la semaine. Il ne lui est pas interdit d'insérer dans son *Compendium* le résultat des lectures personnelles qu'il aurait pu faire sur le sujet du cours, d'après les indications

silence une cinquantaine de séminaristes auxquels on a su donner le goût du travail. Il serait étrange qu'on ne pût pas attendre d'eux, surtout si la bibliothèque se trouve dans le voisinage immédiat de la chambre d'un directeur, ce qu'on obtient tous les jours dans les grandes Écoles de l'État. De fait, pendant les quatre années que j'ai passées à l'Institut catholique, je n'ai pas remarqué que ce régime entraînât de désordre. Il se peut même que, dans les Petits Séminaires, il y eût avantage à accorder aux grands élèves, à titre de récompense, et aussi à titre d'épreuve, des libertés du même genre.

du professeur. A Saint-Sulpice, l'examen hebdomadaire en usage dans la plupart des séminaires, la Sabbatine, se fait quelquefois sous la forme d'un devoir que l'élève doit rédiger dans l'espace d'une heure environ. Un exercice beaucoup plus important a lieu une fois par mois, et comporte un devoir de longue haleine qui roule alternativement sur la théologie dogmatique, la théologie morale, l'Écriture sainte l'Histoire ecclésiastique, et la littérature chrétienne, soit un ou deux devoirs pour chacune de ces matières, dans le cours de l'année, y compris le temps des vacances. L'élève en choisirait lui-même le sujet sur une liste dressée par le professeur, qui donnerait aussi des indications bibliographiques, et il lui serait laissé, comme à Saint-Sulpice, un mois entier pour le composer dans les moments libres[1]. Dans ce but, le règlement lui assurerait, au moins deux fois par semaine, deux à trois heures d'étude ininterrompue. Les examens semestriels comprendraient enfin une composition écrite d'une durée de trois heures au moins; c'est, à ce qu'on m'assure, le temps accordé, au séminaire de Lyon, pour les travaux de ce genre. Au Petit comme au Grand Séminaire, les devoirs seraient rendus *annotés* à l'élève, suivant la pratique usuelle dans les établissements de l'Etat et dans les Instituts catholiques.

Louis Guérard,
Prêtre de l'Oratoire.

Rome.

1. Ceci suppose un peu plus de confiance qu'on n'en a généralement dans l'intelligence et la bonne volonté des élèves. Pourrait-on aller plus loin dans cette voie, et, comme me le disait un directeur de séminaire, introduire, au moins à certains jours, des récréations facultatives que le séminariste pourrait étendre ou diminuer à sa guise? Dans telle congrégation religieuse que je connais bien, il y a des journées entières dont l'emploi, dans l'intérieur de la maison, est laissé à la libre disposition des novices, même pour les exercices de piété. C'est pour eux une occasion de s'habituer à agir par eux-mêmes, et non sous le coup d'un règlement qui a tout prévu. Je laisse à de plus sages le soin de décider si, dans les séminaires, une mesure de ce genre ne pourrait pas être adoptée. Cf. dans la *Science sociale* du mois d'avril 1893, un article du P. Schwalm intitulé : *La formation de l'initiative personnelle dans les séminaires français.*

NOTES ET CRITIQUES

La notice de M. Blondel sur *Léon Ollé-Laprune* [Paris, 1899], nous écrit-on, ne fait pas seulement revivre une chère et précieuse mémoire, on peut dire qu'elle prolonge une vie qui fut des plus abondamment rayonnantes : au sens le plus fort qui se puisse entendre, maintenant qu'il n'est plus de ce monde visible, Léon Ollé-Laprune est présent dans ces pages. Je ne puis me résoudre à dire, en séparant les termes et en énumérant, qu'on y retrouve l'homme, le philosophe et le chrétien, car ce que M. Blondel a voulu faire saisir est justement l'unité de cette vie, telle qu'on ne peut l'analyser en ses éléments sans la fausser et l'obscurcir, parce que toute sa vérité et sa lumière sont dans l'harmonie qu'elle réalisait. S'il faut parler de cette œuvre elle-même, où un cœur d'ami privilégié et une intelligence de disciple très pénétrant se révèlent, eux aussi, dans la vivante unité d'une admiration si tendrement clairvoyante et juste, cela seul en est à dire qu'il la faut connaître et goûter par une lecture dont nulle recension ne saurait ni faire pressentir la douceur, ni suppléer le bienfait. Il n'est certainement pas possible qu'une âme comprenne et aime mieux une autre âme, qu'un esprit s'assimile plus absolument un autre esprit, et c'est pourquoi cette notice est chose si intimement évocatrice et émouvante qu'il n'est pas permis d'en parler ni d'en écrire comme d'un livre. On ne peut que presser instamment de la lire ceux qui ont ou doivent avoir l'estime de l'eurythmie et perfection spirituelles, dans la complexité d'une âme de chrétien aussi pleinement moderne que traditionnel. A ceux qui seraient tentés de croire encore que la paix et l'assurance chrétiennes dans la foi et l'amour sont le produit d'une combinaison de pensées pures, et comme au terme d'un vaste sorite, elle montrera que, sans doute, il faut penser et penser toujours, mais non penser d'abord, et que la grâce n'est pas à la nature exactement comme un étage supérieur et séparé jusqu'où nous hausse l'effort d'une ascension définissable en termes exclusivement dialectiques. Pour ceux qui, au contraire, ont expérimenté la fusion définitivement indissociable et l'échange nécessaires, sans calcul qui le puisse régler ni formule qui le puisse traduire, de ces deux éléments dans toute vie religieuse profonde, elle prêtera aux certitudes et aux aspirations de leur conscience le témoignage du maître parlant encore par la voix même et par le cœur du disciple. »

***

Le R. P. dom Janssens vient de publier sous le titre de *Praelectiones de Deo uno*[1] un commentaire copieux, érudit, clair et traditionnel des vingt-six premières questions de la *Somme théologique*.

1. *Praelectiones de Deo uno, quas ad modum commentarii in Summam theologicam*

Le recteur du collège Saint-Anselme ne se propose pas seulement d'interpréter le livre de saint Thomas: il veut encore le compléter: « *Scopus huius nostri qualiscumque commentarii duplex praecipue est : exegeticus alter, alter, ut ita dicam, completivus* ». (*Prooemium*, p. VIII). De là sa méthode. Toutes les questions, de la Ie à la XXVIe, sont examinées à leur rang, article par article. L'étude de chaque article comprend deux parties, l'une intitulée : *Status quaestionis*, l'autre : *Ad textum*. Dans la première, dom JANSSENS définit et délimite le problème formulé par le titre de l'article; il énonce ensuite les principes, faits ou distinctions desquels dépend la solution. Dans la seconde, il donne, en critique consciencieux et bien informé, l'explication du texte de saint Thomas et de toutes les citations qu'il renferme. Enfin au *Status quaestionis* et à l'*Ad textum* il ajoute, lorsqu'il le juge utile pour signaler certaines décisions doctrinales de l'Église, ou faire connaître soit les opinions de quelques grands docteurs comme saint Augustin, saint Bonaventure, saint Anselme, soit les systèmes philosophiques modernes, tantôt des propositions ou des corollaires, tantôt des dissertations. L'excellence de cette méthode n'est guère contestable. Même ceux qui croient que commenter la Somme pourrait bien ne pas être le plus sûr moyen de communiquer à l'enseignement supérieur de la théologie l'étendue et la souplesse qu'il doit avoir, pour répondre aux nécessités intellectuelles du temps présent, la reconnaîtront. Mais dans un livre de haute science le procédé d'exposition et l'ordre des matières importent en définitive assez peu : le fond, voilà l'essentiel. Celui des *Praelectiones de Deo* sera apprécié de façon légèrement différente par les philosophes scolastiques et par... les autres.

Il va de soi que c'est à prouver l'existence de Dieu et à définir sa nature que tendent tous les efforts de dom JANSSENS. Personne n'ignore les cinq arguments de l'article 3 : *Utrum Deus sit?* de la q. II de la Somme. Dom JANSSENS les explique, et les explique bien. Mais pourquoi ne les approfondit-il pas davantage? Pourquoi aussi ne détermine-t-il pas mieux la portée de chacun d'eux? Car on aimerait à savoir, la chose n'étant pas évidente, si le premier moteur auquel conduit le raisonnement du Docteur angélique est le Dieu vivant de la Bible et de l'Évangile, le Dieu personnel et libre, juste et bon infiniment. De même, quelques indications sur la valeur précise de la preuve *ex gubernatione rerum* causeraient une sensible satisfaction. Cette preuve, l'auteur se plaît à la développer. Platon, Cicéron, Minucius Félix, saint Augustin, saint Jean Damascène sont appelés à témoigner en faveur de l'admirable organisation de l'univers. A coup sûr, il y a profit à lire la prose éloquente de ces grands hommes. Mais plus d'un lecteur préférerait qu'il lui fût démontré, si possible, que l'ordre du monde est intentionnel et non pas seulement résultant. Car cet ordre, nul ne le nie. Mais ce qu'on révoque en doute, ce que du moins on regarde comme insuffisamment établi par la dialectique classique, c'est que cet ordre ait été prévu et voulu par une intelligence distincte des forces cosmiques, et qui, librement, le réalise.

Dans un appendice d'une trentaine de pages (t. I, p. 154-182), dom JANSSENS analyse les procédés de démonstration de Descartes, de Gratry et de Kuhn et les déclare inefficaces. Il y expose, en outre, les preuves auxquelles

Divi Aquinatis habebat in Collegio S. Anselmi de Urbe Laurentius Janssens, monachus Maredsolensis (Congr. Beur.), eiusdem Collegii rector, Sacrae Indicis Congr. consultor. — 2 vol. in 8. Romae, Typis Vaticanis, MDCCCXCIX ; apud Desclée, Lefebvre et socios.

la spiritualité de l'âme, les aspirations de l'humanité à la vérité, au bien et au bonheur, le consentement universel et les faits miraculeux de l'histoire du judaïsme et du christianisme servent de fondement. Ces preuves-là lui paraissent valables. Et, franchement, il serait excessif de leur refuser toute vertu. Il est pourtant permis de douter qu'elles soient également solides. Marquer exactement le fort et le faible de chacune n'aurait donc pas été superflu.

Un bénédictin ne pouvait passer sous silence l'argument de saint Anselme. Dom Janssens l'étudie de très près et avec une absolue impartialité (t. I, p. 101-113). Il confesse qu'il est défectueux, et prouve que saint Thomas l'a expressément rejeté. Il affirme, en même temps, que les modifications apportées par Descartes et Leibniz à l'argumentation du *Proslogium* n'ont pas réussi à la rendre acceptable. Pareil jugement risque fort d'être tenu pour trop catégorique. Le raisonnement de Leibniz surtout mérite quelque considération. Sa condamnation ne laisse pas, d'ailleurs, d'entraîner une assez grave conséquence. Si, en effet, ce raisonnement est inadmissible, et cela pour l'unique motif que la raison n'a le droit de se prononcer que sur les possibilités logiques, il semble que démontrer l'infinité de l'Être nécessaire devient impossible, car les preuves de cette vérité, qui passent à juste titre pour les plus concluantes, supposent toutes, explicitement ou implicitement, que nos jugements sur la possibilité réelle ont une valeur objective.

Il y a peu à dire de la partie des *Praelectiones* consacrée à la nature et aux opérations de Dieu.

A l'article de l'aséité dom Janssens discute, et, bien entendu, repousse la définition que le professeur Schell de Würzbourg a donnée de Dieu : *Deus est actus purus causa sui.* Dans la controverse sur le mode de connaissance des futurs libres, il ne veut ni de la science moyenne, ni des décrets prédéterminants. Avec quelques théologiens contemporains, il soutient que c'est uniquement parce qu'elles sont de toute éternité présentes à sa pensée immuablement active que Dieu voit, avant qu'elles soient accomplies dans le temps, les actions des causes libres. Il avance de plus que telle est la vraie doctrine de saint Thomas. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il semble indubitable qu'on se paie de mots et qu'on commet une impardonnable pétition de principe quand on dit : Dieu connaît les futurs libres parce qu'ils sont éternellement présents à son intelligence. Car de cette présence, ni thomistes, ni molinistes ne doutent. Mais c'est elle, justement, qu'il s'agit d'expliquer. Qu'on lise là-dessus Zigliara [1].

Chemin faisant, dom Janssens combat les erreurs qu'on a coutume de réfuter en théodicée. Ses raisons contre le panthéisme sont bonnes. Il est à craindre, néanmoins, qu'elles ne s'imposent pas à tous.

Il déduit la fausseté du criticisme kantien de cette incontestable proposition : *Deus est veritas, et quaecumque extra Deum sunt, vera sunt quatenus fidelissime menti Creatoris respondent* (t. II, p. 191-192). Nous avouons n'avoir pas été entièrement convaincu. Au même endroit est dénoncée l'insuffisance du dogmatisme moral préconisé depuis peu par certains catholiques : « *Dogmatismus est alte firmiterque tenendus. Non solum ille dogmatismus moralis, quem recens quaedam schola, et inter catholicos, de baptizando Kantianismo incaute sollicita, scholasticae doctrinae substituen-*

1. *Summa Philosophica : Theologia naturalis*, lib. III, cap. II, art. 3.

dum autumat; sed dogmatismus rationalis, geminis veluti alis se in absolutam certitudinem veritatisque contemplationem extollens : luce evidentiae immediatae atque divina huius lucis origine. » Inutile, n'est-ce pas, de rechercher quels sont ces imprudents qui rêvent de « baptiser le kantisme ».

Suivant l'usage, l'ontologisme est vigoureusement attaqué. On invoque contre lui l'autorité de la congrégation de l'Index. Rien de plus légitime. Mais il eût été sage de s'en tenir là. Car est-il vrai que l'ontologisme conséquent, l'ontologisme intégral, — c'était celui de l'éminent auteur des *Praelectiones philosophicae in maiori seminario Claromontensi habitae* — soit un système contradictoire? Et de dire qu'il est contraire à l'expérience, qu'est-ce que cela prouve? L'expérience nous révèle-t-elle le concours divin? Non. Qui songe cependant à s'autoriser du silence de la conscience, pour reléguer le concours divin parmi les illusions métaphysiques?

Au lieu de réfuter si longuement l'ontologisme, n'aurait-il pas mieux valu discuter, par exemple, la subtile et dangereuse thèse de l'agnosticisme, ou bien examiner si les preuves du théisme sont aptes à produire, nous ne disons pas, la certitude, mais l'évidence entendue au sens cartésien, et si l'adhésion réfléchie au dogme de l'existence de Dieu ne nécessite pas l'intervention de la volonté, et, si oui, sous quelle forme et dans quelle mesure? Et parce que ces délicats problèmes et d'autres encore, qu'il serait trop long d'énumérer, préoccupent aujourd'hui beaucoup d'esprits sincères qui veulent rester chrétiens sans cesser d'être philosophes, nous nous permettons de regretter qu'un homme d'autant d'autorité et de science que le recteur du collège Saint-Anselme ne se soit pas appliqué à les résoudre, et, en conséquence, n'ait fait qu'enrichir la littérature néo-scolastique d'un nouveau et fidèle commentaire de Saint Thomas.

*
* *

M. Brunetière vient de réunir en un volume[1] sept conférences, la plupart retentissantes à leur heure : *La Renaissance de l'Idéalisme*, — *l'Art et la Morale*, — *l'Idée de Patrie*, — *les Ennemis de l'Ame française*, — *la Nation et l'Armée* — *le Génie latin*, — *le Besoin de croire*. Ces pages expriment trois années environ de la vie morale de M. Brunetière. Quoi qu'il en ait, le directeur de la *Revue des Deux Mondes*, précisément parce que sa critique est très personnelle et son esprit malaisément satisfait, se raconte surtout lui-même; c'est presque de l'autobiographie intellectuelle qu'il offre à ceux qui le lisent ou qui l'écoutent. Nous n'avons aucunement la pensée de lui en faire un reproche, bien au contraire, parce que son âme si vivante, n'est que « l'écho sonore », suivant sa propre expression, des préoccupations d'âme les plus générales et les plus nobles de la bourgeoisie française. Toutes ces préoccupations se ramènent, plus ou moins directement, à la question religieuse. Le problème religieux s'est présenté à M. Brunetière sous deux aspects assez différents. Dans sa critique littéraire, il a trop vigoureusement analysé « l'âme française » pour ne pas se heurter très vite aux vieilles assises de croyance catholique. L'Église lui est apparue vivante et attachante, et ce fut là pour lui comme la face extérieure du problème religieux. Il en rencontra, plus tôt encore peut-être, la face intérieure, dans certaines tendances indestructibles de l'âme vers

1. *Discours de combat*, Paris, Perrin, 1900.

quelque chose qui la dépasse, qui ne soit pas elle, qu'elle devine plutôt qu'elle ne le connaisse, qu'elle « postule ». Longtemps il paraît avoir étudié séparément les deux côtés de la question, en examinant avec un soin tout spécial le second de ces deux aspects : c'est à ce travail d'âme que nous devons deux articles parus en 1889 : *A propos du Disciple* (1er juillet), *Question de Morale* (1er septembre). C'est Bossuet qui lui révéla l'Église du passé; à la fin de 1894 il allait à Rome au centre de l'Église catholique, et dès lors ce fut d'une vue plus large et plus synthétique qu'il envisagea la question religieuse. *Science et Religion* (1er janvier 1895) posait déjà certains jalons capables de servir à une solution d'ensemble. Et les recherches continuèrent, aboutissant à des résultats plus positifs, par des étapes moins incertaines et plus rapidement franchies : *la Moralité de la Doctrine évolutive*, la préface au livre de Balfour *les Bases de la croyance*, *la Renaissance de l'Idéalisme* (2 février 1896), *le Besoin de croire* (19 novembre 1898), *les Ennemis de l'Ame française* (15 mars 1899), *le Génie latin* (3 août 1899), sans oublier le très beau discours sur *Chateaubriand* pour son cinquantenaire (15 août 1898) et les pages consacrées à l'histoire du *Catholicisme aux États-Unis* (1er novembre 1898). Ce sont toutes ces pages que le lecteur retrouvera dans *Discours de combat*, puis d'ici quelques semaines dans *Sur les chemins de la Croyance*.

L'âme humaine, individuelle ou sociale, est indestructiblement conditionnée par le « besoin de croire ». Un moment on conçut l'espérance de remplacer la vieille foi par les évidences du savoir positif et rationnel : la critique scientifique, la critique philosophique ont ruiné cette espérance. La méthode positive elle-même a commandé de dépasser le positivisme et le rationalisme : Comte, après J. de Maistre, a compris la nécessité d'une religion comme lien social et aliment au « besoin de croire » : Taine, son disciple, Taine, le maître de M. Brunetière, n'a plus trouvé où se prendre qu'aux réalités de la tradition humaine, et il a fait un grief sévère à la Révolution française d'avoir méconnu, par une légèreté coupable, « l'esprit de solidarité qui doit relier entre elles à travers le temps toutes les générations d'un grand peuple »; Renan aboutissait logiquement au scepticisme critique le plus absolu; et parce que le scepticisme est une doctrine de mort, une doctrine artificielle aussi, de dilettante, Renan n'osait pas avouer que son scepticisme masquait l'absence d'une solution; il ne restait plus qu'à prendre les choses comme elles sont.

Positiviste par la méthode d'investigation, comme Taine et Renan, M. Brunetière devait les continuer et les dépasser. Aucun système ne vaut, il n'y a que des morceaux qui puissent en être utiles. De ces morceaux, choisis lentement et juxtaposés, il a essayé de construire quelque chose de solide, de durable, un étai suffisant pour la vie morale de l'homme, pour la vie des sociétés, pour l'existence nationale, et il a trouvé bientôt des analogies frappantes entre cet essai personnel et un système cohérent qu'il avait négligé. Il a reconnu que ses esquisses rappelaient un monument antique et toujours debout: que son pays appuyé à cet étai solide, imprégné de la foi catholique, avait vécu de cet appui, de cette foi. Il arrivait à proclamer que « la tradition religieuse n'était pas la moins nécessaire ni la moins indispensable de nos traditions »; que « dans le monde entier, la France, c'est le catholicisme »; que « tout ce que nous ferons, tout ce que nous laisserons faire contre le catholicisme, nous le laisserons faire et nous le ferons au détriment de notre influence dans le monde, au rebours de toute notre histoire, et aux dépens enfin des qualités qui sont celles de l'âme

française ». Il y a plus, car le champ d'action du christianisme est beaucoup plus vaste, si c'est toute l'histoire du monde depuis vingt siècles qui nous révèle cette influence, universelle dans l'espace et dans la durée. Après Cournot, le disciple de Comte, M. BRUNETIÈRE remarque que « la religion que nos pères nous ont transmise n'est pas une religion comme une autre ». « *Positivement*, et je donne, dit-il, à ce mot toute sa portée, elle a rempli dans l'histoire du monde civilisé, un rôle unique, sans équivalent, sans analogue... Humainement parlant, il s'est trouvé dans le christianisme une vertu sociale et civilisatrice qui ne se retrouve dans aucune autre religion. Il n'a pas dans l'histoire de commune mesure, il est unique, donc bien près d'être ce qu'on appelle extraordinaire. »

Et ici il nous faut citer cette page si vigoureuse, si pleine, et si catholique aussi, qui termine les *Discours de combat* : « Si le besoin de croire implique nécessairement la constitution d'une autorité qui fixe la croyance, ou plutôt et pour mieux dire, qui la maintienne inaltérée d'âge en âge, qui la dégage en toute circonstance de l'arbitraire des opinions individuelles, et qui la ramène, aussi souvent qu'il le faut, à son principe; — si l'on ne conçoit pas de croyance indépendamment d'une tradition qui en garde le dépôt, qui en rende compte, ou sans une continuité qui en soit comme la garantie; — si la croyance, héritée des ancêtres et transmissible à ceux qui nous suivront, non seulement se partage aux vivants comme aux morts, mais ne souffre pas de ce partage, et s'il semble au contraire qu'elle en soit fortifiée; — s'il n'y a pas de lien plus solide que celui des croyances, si ce sont elles qui rapprochent, qui unissent, qui solidarisent les hommes et littéralement qui les organisent en sociétés, et non les intérêts, ou les passions, ou les idées pures, la conséquence n'est-elle pas évidente; et précisément, n'est-ce pas la situation du catholicisme? » C'est ainsi que M. BRUNETIÈRE parvient jusqu'au « seuil du transcendantal ou du surnaturel ». Il s'y arrête : « Je crois avoir le devoir de ne pas m'avancer au-delà de ce que je pense actuellement... Quel que soit le pouvoir de l'intervention de la volonté dans ces choses, et il est considérable, aucun de nous n'est le maître du travail intérieur qui s'accomplit dans les âmes ».

*
* *

Deux religieux, les PP. GODET et VERSCHAFFEL, de l'Oratoire, viennent de donner une traduction française de la *Patrologie* (1894) de l'abbé BARDENHEWER[1]. Dans leur préface, ils exposent que les saints Pères répondent à tout, car, disent-ils, « les erreurs auxquelles le christianisme a affaire et les objections qu'il surmonte, sont les mêmes, au fond, dans tous les temps... » C'est beaucoup dire! Ils continuent en assurant que la France a besoin d'un manuel de patrologie, « car les travaux analogues qu'elle possède sont surannés, encore qu'il y en ait qui ne comptent que trente ans de date. » Où il nous semble que les deux vénérables traducteurs sont un peu durs pour les deux volumes d'*Anciennes littératures chrétiennes* de MM. Pierre Batiffol et Rubens Duval (1897 et 1899), qui ont, au moins, l'avantage d'avoir moins de trente ans d'âge. Ils poursuivent en nous parlant « de la savante Allemagne... » Pour Dieu! les Allemands nous

1. *Les Pères de l'Église, leur vie et leurs œuvres* (Paris, Bloud et Barral, 1898-1899). Trois volumes.

ont assez envahis. L'ouvrage ainsi traduit vaut ce qu'il vaut en allemand, un peu moins, même : il est, dans les informations, précis, bien informé; dans les caractéristiques littéraires ou théologiques, banal. C'est de l'érudition solide, avec une parfaite absence de goût littéraire. Au point de vue de l'histoire des dogmes, il laisse tout à désirer. Les traducteurs se sont efforcés par des « Notes des traducteurs » de le « tenir au courant des travaux des quatre dernières années, de l'enrichir des résultats des plus récentes recherches. »Les notes sont judicieuses, mais rares, et insuffisantes à mettre le livre au point. La *Chronologie* de Harnack est à peine citée pour les deux premiers siècles; des études récentes, parmi les plus marquantes, comme celles du R. P. Stiglmayr sur l'Aréopagite, de M. Arnould sur Athénagore, de M. Achelis sur saint Hippolyte (*Hippolytstudien*, 1897), etc., sont passées sous silence. Des erreurs, incomplètement corrigées par l'*Errata*, font du livre français un livre beaucoup moins sûr que le livre allemand. Nous le recommandons sous le bénéfice de ces réserves. Mais nous conjurons les éditeurs catholiques de France de laisser aux Allemands leur littérature : on nous a traduit Alzog, Funk, Kraus, Bardenhewer : il est temps de devenir protectionniste!

*
* *

La Chine qui s'ouvre [Paris, Perrin, 1900], est le titre d'un volume de MM. René Pinon et Jean de Marcillac. S'il était besoin d'une démonstration que le monde est un système de contradictions, ce livre nous l'apporterait. Plus notre civilisation occidentale vieillit et plus se précipitent les événements qui retentissent sur elle. Voilà que l'immobile Chine s'ouvre, en cinq ans; nous le savons à peine et elle est couverte d'un réseau de voies ferrées. A mesure qu'elle s'ouvre, elle se ferme, en ce sens qu'elle se divise en sphères d'influence où chacune des grandes puissances entend dominer d'une façon très jalouse. Ces puissances se précipitent à la conquête de l'extrême-Orient pour s'assurer de très matériels débouchés économiques, et il se trouve que l'ascendant tout moral du protectorat des missions catholiques apparaît comme l'un des moyens les plus sûrs de pénétration. D'ailleurs dans ce Céleste Empire comme dans le royaume de Dieu, ce sont les plus doux qui posséderont le plus, la Russie d'abord, la France ensuite, si elle sait le vouloir. Enfin, contradiction suprême que nous appelons de tous nos vœux, ce sera peut-être le partage du monde, cette question d'extrême-Orient après celle d'Orient, qui refera l'union de notre pauvre pays aussi divisé qu'occidental : ce ne serait pas la première fois que la politique internationale aurait été le remède à la politique intérieure. Des livres comme celui de M. René Pinon sont des lueurs consolantes sur les ressources que nous réservent les événements. Seulement il faut les lire et la chose est aisée lorsqu'ils sont aussi riches en documents aussi intéressants, aussi passionnément écrits.

La Rédaction.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

FLÉCHIER ET LE QUIÉTISME

Je voudrais présenter aujourd'hui aux lecteurs de notre *Bulletin* le controversiste Fléchier. Fléchier sermonnaire est ignoré, mais mérite-t-il d'être connu? L'auteur des oraisons funèbres, le panégyriste des morts illustres est célèbre. Qui donc n'a lu et admiré l'exorde de l'éloge de Turenne? Mais qui est allé plus loin? L'historien a été populaire un instant. La publication des *Grands Jours d'Auvergne* fut un événement. Et vraiment c'est un chef-d'œuvre que ce récit spirituel, éloquent, plus spirituel qu'éloquent, à la fois si religieux et si profane! Voilà un document contemporain très intéressant et très instructif. Mais le controversiste des dialogues sur le quiétisme est supérieur même au conteur des *Grands Jours,* et le controversiste est inconnu. J'ai découvert tout récemment ces quatre pièces dans le tome neuvième des *Œuvres complètes de Fléchier*. Dans ce volume si rempli de *précieuses* inutilités, après une série de discours académiques sur les questions suivantes : « Que la gloire d'un auteur célèbre est plus grande que celle d'un orateur... ; que l'éloquence de la chaire est plus difficile que celle du barreau... ; que la bonté et la beauté sont également objet de l'amour... »; — après des poésies latines consacrées à célébrer Mazarin ou la magnificence du carrousel royal (*circus regius*); après des poésies françaises en l'honneur du grand Roi; nous arrivons à la *Préface de l'auteur sur sa poésie concernant le quiétisme*. Cette préface n'est qu'une préface et dit en langage très soigné des choses inutiles. Fléchier pouvait parler du quiétisme en vers sans invoquer l'autorité et les exemples de David, de

*

saint Paulin, de saint Prosper, de saint Grégoire de Nazianze, de du Perron, de Richelieu et de Godeau. Saint Paul n'a pas défendu de faire de la théologie en vers, nous le savions bien.

Cette préface est suivie d'un *Poème chrétien sur la Béatitude, contre les illusions du quiétisme, à Mgr l'archevêque de Paris.*

Ce poème préliminaire expose la doctrine quiétiste et la réfute en vers précis; elle fournit la matière que l'auteur va traiter dans ses quatre dialogues. La théologie enseigne qu'il y a trois vertus théologales, la foi, l'espérance et la charité. Le quiétisme restreint la foi, supprime l'espérance et exagère la charité. Ne parlez pas au quiétiste de la Trinité, parlez-lui moins encore de l'Incarnation, de la Rédemption. Par une élimination audacieuse il rejette la notion de personnes divines, il dégage l'idée de Dieu de toute compromission, pense-t-il, avec l'humanité, et l'ayant ainsi affranchie il se prosterne devant l'abstraction, devant l'idée pure de l'être divin, et il s'y perd. Dans les effusions d'une charité qui s'oublie elle-même, son amour est un grand naufrage dans lequel l'âme jette tout, se jette elle-même pour s'absorber en Dieu auquel elle sacrifie tout ce qui n'est pas lui, même le bonheur de le contempler dans l'éternité, car elle se désintéresse de son salut.

Cette théologie avait des conséquences pratiques graves. La morale quiétiste peut être ramenée à deux principes : ne rien faire, laisser faire. Le quiétiste, comme le nom l'indique, se repose; il contemple Dieu : il ne sert pas Dieu, il ne prie point Dieu, il ne cherche pas Dieu, il le contemple! Il sert ses frères comme il sert Dieu. Il ne les assiste pas, il ne fait pas l'aumôme, il ne sert pas son pays, il est sans vraie piété, sans charité, sans patriotisme, sans passion élevée, il est ataraxique, car le quiétisme est la forme moderne de l'ataraxie épicurienne. Mais la morale quiétiste ne se contentait pas de ne rien faire, elle laissait faire. La volonté du quiétiste se gardait bien d'intervenir dans le

conflit toujours aigu des passions et de la raison, de la chair et de l'esprit : qu'importe au quiétiste que dans le bas fond, dans le sous-sol du château de l'âme, les sept péchés capitaux poursuivent leur sabbat, si à l'étage supérieur la contemplation prolonge son extase? L'âme ravie sur le Thabor intime se préoccupe peu de ce qui se passe au-dessous d'elle et au-dehors d'elle.

Comment Molinos a-t-il pu prêcher cette doctrine malsaine, je l'ignore. Il finit ses jours dans les cachots de l'Inquisition en 1687. Mais de sa cendre sortit un phénix, une colombe, Jeanne-Marie Bouvière de la Mothe, dame Guyon. Veuve de bonne heure, elle eut des loisirs et les employa à lire, à dévorer les mystiques; elle gravit ces pentes glissantes du mysticisme, son imagination s'exalta. Elle se mit à écrire et à voyager. L'année même où mourait Molinos, Mme Guyon rentrait d'une romanesque équipée et publiait ou faisait publier le *Moyen court et facile pour faire oraison, et l'explication mystique du Cantique des cantiques*[1]. Vous entendez bien qu'elle ne partageait pas dans leur intégrité les doctrines de Molinos, mais son quiétisme ramenait à l'autre. Aussi fut-il combattu vivement par Godet des Marais. Mme de Maintenon s'effraya pareillement des audaces de la sympathique théologienne. La belle âme de Fénelon fut rassurée, tandis que La Bruyère et Bossuet virent le péril et le dénoncèrent : Fléchier se rangea dans la bataille dogmatique à côté de Bossuet.

Il composa ses dialogues avant 1699, époque où Innocent XI condamna les 23 propositions extraites des *Maximes des Saints*. On voit, en lisant la poétique réfutation de Fléchier, que la lutte vient à peine de s'engager. Bossuet et Fénélon ne sont encore que des adversaires. Bientôt la controverse dégénérera en dispute et la dispute en duel. Bossuet

1. Madame Guyon avait ou beaucoup de science ou beaucoup de prolixité. Elle a écrit 39 volumes. Indépendamment des ouvrages que nous avons cités, on peut remarquer encore les *Torrents spirituels* et les *Vers mystiques* qu'elle rima dans les loisirs de Vincennes. Ses opuscules mystiques ont été publiés à Cologne, 1704.

frappera trop fort un contradicteur dont la souplesse ingénieuse exaspérait sa raison hautaine et inflexible.

Et tout d'abord c'est une idée charmante de faire disserter deux femmes sur le quiétisme. C'est à des femmes qu'il appartenait de réfuter une erreur qui avait été prêchée en France par une femme, par celle que Bossuet appelait sévèrement la « nouvelle Priscille ». Deux personnages sont en présence Clarice et Flavie; il semble que leur nom même les définit. Clarice! ce dernier vocable a je ne sais quoi de précieux et de raffiné; il nous prépare à entendre de suaves effusions, de mielleuses considérations, à suivre de tendres déambulations dans les jardins paradisiaques du mysticisme. Flavie! je ne sais pourquoi je trouve ce nom bien français. Ces syllabes sont épanouies, joyeuses, vibrantes de gaîté et de bons sens; j'entrevois une femme bien portante, bien parlante et bien pensante! C'est un art de savoir baptiser ses personnages.

Mais fermons la parenthèse et donnons la parole à ces dames. Flavie est convertie, elle se repent, elle fait sa confession en beaux alexandrins :

Je faisais mon bonheur de mes malheurs extrêmes;
Et tirais mon orgueil de mes faiblesses mêmes.
Les spectacles, les jeux, les conversations,
Qui sont des gens oisifs les occupations,
Certaines passions dont le sexe se joue,
Que le Seigneur condamne et que le monde loue,
Etaient les doux objets de mon enchantement.
Sur ces préventions j'errais aveuglément
De désirs en désirs, dans une nuit profonde,
Plus instruite des lois et des modes du monde,
De ses amusements et de ses vanités,
Que des ordres du ciel et de ses vérités.
Mais, grâces au Seigneur, mon cœur se renouvelle.

Car Flavie est trop logique pour rester dans le mal, pour ne pas suivre la lumière qu'elle vient de découvrir, mais elle est bien inexpérimentée; aussi demande-t-elle conseil à son guide :

Il est temps d'approcher de celui qui m'appelle,
Madame; sous ses lois, je me range aujourd'hui,
Et je m'adresse à vous pour me conduire à lui.

Voilà le dialogue engagé. Le premier entretien renferme la consultation de Clarice, il expose la partie dogmatique du quiétisme, à savoir que l'âme doit se contenter de contempler Dieu, abstraction faite de toute idée de personne, d'incarnation et de rédemption. Dieu!!! murmure le quiétisme et puis il se tait! Assistons à la leçon de catéchisme quétiste. Voici comment le catéchiste commence l'exposition du nouveau symbole.

J'aime cette candeur et cette confiance.
Si j'ai quelque lumière et quelque expérience
A connaître les dons que Dieu répand sur nous,
Madame, j'ouvrirai tous mes trésors pour vous.

Et Clarice, en effet, commence à ouvrir le trésor, et répand les consolations et les enseignements dans l'âme : l' « oraison sublime », ne rien demander, ne rien désirer, pas même son salut, et surtout dégager sa contemplation de toute complication dogmatique. Flavie en est encore à la piété traditionnelle, à la dévotion classique, elle adore Dieu, sa puissance, sa charité, sa justice. Clarice se scandalise :

Vous en êtes encor, Madame, aux attributs;
Pour moi je vais tout droit à la divine essence;
Je m'arrête à Dieu seul, non pas à sa puissance,
A sa miséricorde, à son éternité;
Je sais me recueillir toute en son unité;
Dans l'oraison sublime où le pur amour entre,
Les lignes ne sont rien, il faut aller au centre,
Et ne point mettre en Dieu de ces divisions.
Le mystique en Dieu seul qu'il adore et qu'il aime
Ne s'accommode pas de la Trinité même.
. . . . . .
Quand vous serez un jour mystique comme nous,
. . . . . .
Vous trouverez en Dieu l'unique nécessaire.

FLAVIE

Je pourrai donc alors dans ma dévotion
Penser à Jésus-Christ.

CLARICE

Autre imperfection.
Dans l'oraison, sa croix de son sang empourprée,
Ni son humanité, quoique sainte et sacrée,
Ne peuvent dignement occuper votre esprit.

FLAVIE

Voulez-vous m'interdire encore Jésus-Christ ?
. . . . . .

CLARICE

Ce sont des sentiments dignes d'un cœur fidèle,
Et pour cet homme Dieu j'approuve votre zèle.
. . . . . .
Mais dans le doux sommeil de la sainte oraison,
Où la perfection de l'âme se consomme,
Il faut passer à Dieu sans s'arrêter à l'homme,
. . . . . .
Et, dans les doux transports que la charité donne,
S'unir à son essence et non à sa personne.

FLAVIE

Ces raisonnements-là sont bien spéculatifs.

Flavie, en effet, ne comprend pas; son ignorance même est légèrement ironique. Clarice, qui ne s'est pas aperçue des dispositions de son élève lui annonce le sujet du second entretien; après le symbole quiétiste, le décalogue quiétiste qui se réduit, on le sait, à deux préceptes très commodes : ne rien faire et laisser faire.

Le premier devoir de la quiétiste, c'est donc l'abstention, qui s'appelle en style quiétiste la « contemplation ». Ce suave pentésyllabe renferme toute la morale quiétiste, et absorbe l'entière activité du moi. Clarice commence par déplorer l'égarement du siècle qui ne comprend pas la beauté de l'état contemplatif, et elle presse Flavie d'échapper à ces erreurs.

Madame sauvez-vous de ces erreurs funestes
Pour jouir avec nous des délices célestes.

FLAVIE

Faites-moi donc goûter de ces mêts savoureux.

CLARICE.

Oh! que c'est un état aimable et bien heureux!
Lorsqu'au parfait amour une âme abandonnée
D'un cercle de rayons se trouve couronnée,
Et va, dans une douce et sainte oisiveté,
Se perdre dans le sein de la divinité.

Nous recommandons la réponse ou la riposte de Flavie aux ciseleurs d'alexandrins. Ils penseront avec nous que Fléchier est un admirable artiste.

Il me semble la voir, cette âme bienheureuse
Se tracer dans les airs sa route lumineuse,
Et, comme une étincelle, imperceptiblement
Disparaître au milieu des feux du firmament.

Et lorsque l'âme voyageuse est arrivée à destination, quand « l'étincelle imperceptiblement » a disparu « au milieu des feux du firmament », que doit-elle faire? L'âme absorbée en Dieu a-t-elle encore des devoirs? Écoutons la réponse :

On demeure *immobile* et *mort* en sa présence.

L'immobilité, la mort! Ne rien faire, c'est bien le premier devoir de la quiétiste. Clarice le précise :

Notre état..... est un état passif,
Où l'homme, entre les mains du Seigneur qui l'éclaire,
Prend ses impressions et n'a plus *rien* à faire.

Rien! dit Clarice, voilà la morale nouvelle. Est-ce Flavie ou bien Élmire, ou Gorgibus, est-ce Fléchier ou Molière qui répond?

Tout travail est banni de cet heureux état?
Vous voulez triompher sans peine, sans combat,
Et vous mettez enfin toute votre sagesse
Dans cette nonchalante et dévote paresse?
Le ciel, où vous tenez votre esprit attaché,
Vous donne ses faveurs, madame, à bon marché.

Certes les vers qui suivent devraient toucher Flavie si elle n'était bien protégée contre la séduction par son

vigoureux bon sens : Fléchier expose en vers admirables l' « oraison sublime ». Si Mme Guyon a lu ces vers, elle a dû pardonner à l'auteur bien des malices.

CLARICE

Respectez ce repos et cette quiétude,
Qui fait tout notre honneur et toute notre étude.
. . . . . .
Dans ce calme profond, devant l'objet qu'on aime,
On ne parle, on n'agit, on ne pense pas même;
Les sens sont interdits, la raison se suspend,
Un mystique sommeil dans l'homme se répand;
Du présent, du passé les confuses images
Semblent s'envelopper dans de sombres nuages;
Dans cet oubli de tout, où l'on ne se sent point,
L'homme, se ramassant tout entier en un point,
Demeure devant Dieu dans un profond silence,
Désoccupé de tout, hormis de sa présence.
Voilà notre oraison.

A l'éloquente exposition qu'elle vient d'entendre Flavie répond avec la simplicité de son vigoureux bon sens :

Pour éloigner des yeux tant d'objets décevans
Et pour fixer en nous tant de ressorts mouvants,
On s'immole soi-même, on se met à la gêne,
Et pour être tranquille, on a bien de la peine.

Clarice, qui joue très bien son rôle candide, qui ne s'aperçoit point du sourire sceptique avec lequel Flavie la contemple dans sa vertigineuse ascension, poursuit en ces termes :

Je suis, grâces au ciel, dans un état parfait,
Je remets à ce soin tout ce qui me concerne,
. . . . . .
Soit bonheur, soit malheur, je demeure immobile
Dans ma *passiveté*, tout me paraît facile,
Permettez-moi ce mot, madame.

FLAVIE.

Je l'apprends...
Mais je crains que mes vivacités
Ne s'accommodent point de vos *passivetés*.

Flavie, qui dirige le dialogue sans le dire, qui conduit Clarice en paraissant la suivre, par sa confiance feinte

amène Clarice de l'exposition doctrinale aux aveux. Le quiétisme avait sa doctrine ésotérique, et ces mystères qu'on ne révélait qu'aux seuls initiés, les voici : le quiétisme ne fait rien, le quiétisme laisse faire. C'est Clarice elle-même qui nous l'enseigne dans des vers qui ne sont point de Molière : ce n'est pas Tartufe qui les prononce, mais Clarice. J'avertis le lecteur qui pourrait s'y méprendre.

Lorsqu'une fois l'esprit de céleste origine
S'est plongé dans le fond de l'essence divine,
Et demeure absorbé dans le souverain bien,
Tout ce que le corps fait ne se compte pour rien.
Ce corps n'est qu'une aveugle et sensible matière,
Qu'un amas agité de boue et de poussière,
Dont tous les mouvemens, que la cupidité
Produit sans la raison et sans la volonté,
Sont actes sans aveu, sans malice, sans blâme,
Et ne peuvent salir la pureté de l'âme
Qui, jouissant au ciel de solides plaisirs,
Laisse vivre le corps au gré de ses désirs.

FLAVIE

Ah! que vous nous donnez une belle ouverture
Pour accorder la grâce avecque la nature!
Quel secret de morale et de dévotion!
Quoi! si quelque indiscrète et folle passion
Allumoit dans mon cœur une secrète flamme?

CLARICE

C'est la faute du corps, non pas celle de l'âme,
Qui ne peut avoir part à ce dérèglement.

FLAVIE

Je pourrois donc pécher, madame, innocemment...
Cette religion paroîtra bien commode,
Et croyez-moi, bientôt vous serez à la mode.

CLARICE

On pourroit abuser de ces enseignemens,
Il est vrai; mais je sais quels sont vos sentimens;
Un fond de piété soutient votre sagesse;
Ramenez donc au ciel toute votre tendresse,
Et tenez votre esprit au Seigneur attaché;
Madame, après cela, moquez-vous du péché.

Ce mysticisme sensuel irrite Flavie; la conversation dégénère en discussion, en dispute. Flavie et Clarice en

viennent aux termes amers comme Célimène et Arsinoé dans le *Misanthrope*. Flavie ne comprend ni qu'il ne faille rien faire, ni qu'il faille laisser faire. Cette « passiveté » la scandalise.

Ces passives langueurs, ces transports hors de soi.
Tous ces raffinemens ne sont pas faits pour moi.
Il me faut une loi plus simple et plus facile;
Mon maître est Jésus-Christ, ma règle est l'Évangile:
Sous les pieux conseils d'un sage directeur,
A qui j'ai confié les secrets de mon cœur
Je pratique sans faste et selon l'occurrence,
Tantôt l'humilité, tantôt la patience.
De mes soins, de mon bien j'assiste le prochain,
Je voudrois être utile à tout le genre humain;
Mais je reconnois bien que je vous fais pitié.
O vous, contemplatifs de céleste origine,
Et qui participez à la grandeur divine,
Qui, par vos actes purs, simples et solennels,
Vous mettez au-dessus du reste des mortels.
Travaillez un peu moins à devenir tranquilles,
Soyez moins glorieux, et soyez plus utiles;
Pour porter le secours et l'exemple en tout lieu,
Descendez quelquefois de l'essence de Dieu
Avec des actions qui ressemblent aux nôtres,
Et venez ici-bas faire comme les autres!
Pour moi, votre oraison a de grands embarras
Et mon esprit grossier ne s'accommode pas
De la subtilité de vos allégories.
Les Marthes quelquefois valent bien les Maries.

CLARICE

Madame, c'est donc vous qui faites la leçon,
Vous nous avez dépeints d'une étrange façon:
Hé bien, nous vous laissons vos vertus en partage.
Priez Dieu, parlez peu, réglez votre ménage.

Ne trouvez-vous pas que Clarice raisonne comme Philaminte et Flavie comme Chrysale, mieux que Chrysale même, car le mari de Philaminte descend trop bas si Philaminte monte trop haut. Flavie évite toutes les exagérations, même celles du bon sens. Clarice qui l'étonnait d'abord, l'irrite maintenant. Le dialogue finit par une tirade cruellement spirituelle, par une mordante allusion à la morale si immorale des quiétistes qu'elle félicite

... De pouvoir enfin par de secrets ressorts
Séparer en vivant l'âme d'avec le corps.

Dans le troisième dialogue, les deux controversistes allèguent chacune leurs autorités. Se sentant battre, Clarice appelle au secours. Les renforts arrivent; les docteurs de la nouvelle école descendent, le rayon au front, du Thabor quiétiste. Regardons-les s'avancer. Écoutons-les : ils viennent bien à propos. Car Flavie enhardie par le succès, le prend de haut avec Clarice et le quiétisme. Une véritable péripétie s'est accomplie. Dans les deux premiers dialogues, Clarice préside; la sibylle du quiétisme donne ses oracles sur un ton d'autorité qui n'impose pas à Flavie. Dans le troisième dialogue, Flavie passe au premier rang, elle laisse de très haut tomber ses épigrammes sur la malheureuse Clarice, mais vraiment celle-ci n'affiche-t-elle pas la prétention de rattacher le quiétisme à l'évangile et de donner, pour ancêtre à Mme Guyon, Marie, la sœur de Marthe?

FLAVIE

Vous vous donnez en vain ces grandes origines,
Vous venez des begards, madame, des beguines.
Qui prêchaient comme vous la pure charité,
Se disoient citoyens de la sainte cité,
Rejetoient les désirs même les plus louables...
Et pleins de passions qu'ils ne pouvoient cacher,
Commençoient par l'esprit, finissoient par la chair;
Ne vous offensez pas de cette descendance.

CLARICE

Ces gens-là ne sont pas de notre connoissance...
Nous avons pour docteurs des pères vénérables,
Dévots, judicieux, savans, irréprochables.
Rusbrock, le grand Rusbrok y tient le premier lieu.

FLAVIE

Rusbrock! que dites-vous?

CLARICE

Ce grand homme de Dieu,
Rusbrock, encore un coup, dont la science exquise...

FLAVIE

De quel pays était ce père de l'Église?

CLAIRE

Vous ne connaissez pas Rusbrock, madame?

FLAVIE

Non.

CLARICE

Rusbrock! que de douceurs sous ce barbare nom!
Harphius vient après; quels mystiques, madame?
Ils ont si bien écrit sur les noces de l'âme,
Qu'ils méritent l'honneur de votre souvenir.

FLAVIE

Donnez-leur donc des noms qu'on puisse retenir.

Car Flavie voit défiler cette procession d'ancêtres sans s'incliner. Elle en prend même quelques-uns à partie. Clarice venait de nommer Falconi, Malaval, de Combes : Flavie l'interrompt.

Vous ne me citez point Molinos

CLARICE

Parmi nous,
Madame, par respect qu'on a pour le saint Père,
Nous savons qu'en penser, mais nous n'en parlons guère.

FLAVIE

C'était un séducteur.

CLARICE

Ce discours est outré;
Mais la savante Prisque est-elle à votre gré?

FLAVIE

Je la connois, je sais quelle est votre héroïne.

CLARICE

Elle ne sort jamais de l'essence divine;
Ni craintes, ni faveurs, n'affaiblissent jamais
De son tranquille cœur l'imperturbable paix;
. . . . . .
Elle a sur l'oraison fait un excellent livre;
Tout ce que le Cantique a de tendre et de doux,
Ce que l'épouse sent, et ce que sent l'époux,
Elle l'expérimente, et le ressent de même,
Et l'explique avec art du seul objet qu'elle aime.

FLAVIE

. . . . . .
Moi, je n'approuve pas qu'une femme s'empresse,
Qu'elle veuille partout faire la prophétesse;
Que, tantôt à la ville et tantôt à la cour,
Elle aille sourdement prêcher le pur amour;
Qu'elle cherche à régner dans l'empire mystique,
Et veuille devenir l'épouse du Cantique...

CLARICE

A votre avis, madame, il faut donc l'éloigner.

FLAVIE

Vous savez que saint Paul nous défend d'enseigner.
Le monde n'est pas fait pour suivre nos caprices,
Il veut des directeurs et non des directrices.

Oui, que les docteurs enseignent, mais que les femmes se taisent. La parole est aux théologiens et non aux théologiennes : elles la garderaient trop longtemps. D'ailleurs la piété féminine est sujette aux illusions. Les extases, les goûts, les révélations des femmes sont souvent de pures chimères. Flavie en convient : Clarice défend les femmes, invoque l'autorité de Fénelon dont elle fait, sans le vouloir assurément, c'est Fléchier qui est le seul coupable, un éloge très satirique.

Ayez pour votre sexe un peu plus d'indulgence,
L'illustre Fénelon en a pris la défense;
Ce prélat qui, sans faste et sans ambition,
Soutient par sa vertu sa réputation...
Dans les cœurs les plus vifs portant la *quiétude*,
Il redresse le siècle et dirige aujourd'hui
Le courtisan tranquille et dévôt comme lui.
Il sait jusqu'à quel point croit la divine flamme,
Jusqu'où l'on peut monter tous les ressorts de l'âme,
Quelles sont les vertus et quels sont les défauts,
Et discerne toujours le vrai d'avec le faux.

FLAVIE

Mais Bossuet, jaloux de la gloire divine,
Se plaint de sa conduite et blâme sa doctrine;
Des règles de l'Eglise exact observateur,
Prédicateur habile, et célèbre docteur,

Il l'accuse, dit-on, avecque vraisemblance
De vouloir abolir la vertu d'espérance.
Je ne sais point, pour moi, quels sont ces différens,
Mais enfin cet évêque est l'oracle du temps;
Des sens les plus obscurs il dissipe les ombres,
Il perce de l'erreur les voiles les plus sombres;
Et, quelque autorité, quelque adresse qu'elle ait,
On voit fuir l'hérésie au nom de Bossuet.

Qui prononcera donc entre Bossuet et Fénelon?

CLARICE

Mais le pape est arbitre et juge de la foi!

FLAVIE

Je laisse donc à Rome à régler nos affaires.

Flavie triomphe : elle, si timide au début, elle qui consultait modestement, devient de plus en plus agressive: elle n'accepte ni le dogme, ni la morale, ni l'autorité, ni même les néologismes quiétistes.

Le premier dialogue est dogmatique, le second moral, le troisième historique. Nous appellerons volontiers le quatrième littéraire ou mieux philologique. Flavie reproche au quiétisme l'inconvenance et le pédantisme de son vocabulaire. Clarice ne justifie que trop le premier de ces deux reproches : qu'on en juge plutôt.

N'avez-vous jamais lu dans le sacré Cantique
Ces tendres sentiments et ces tendres discours,
D'où l'Église a tiré, dans ses chastes amours,
Des saintes unions les images parfaites?

FLAVIE

De cet écrit divin, profanes interprètes,
Gardons-nous d'usurper, par une folle erreur,
Ce que s'est réservé l'épouse du Seigneur.

CLARICE

Vous condamnez, madame, et vous osez le dire,
Ce que l'Église approuve et que le ciel inspire.
Vous ne concevez pas dans ces expressions
Le sens spirituel de nos affections...
Tout ce qui tend à Dieu doit être respecté,

C'est ce culte d'amour qui fait la piété;
Cette union intime et sainte, où se consomme
Dans la grandeur de Dieu la pureté de l'homme;
Ces baisers où l'esprit, dans un état parfait,
S'exhale tout entier dans celui qui l'a fait;
Ces inclinations et ces correspondances
Où l'âme embrasse Dieu de toutes ses puissances;
Cette couche mystique où l'épouse et l'époux
Font, parmi les plaisirs les plus purs, les plus doux,
Dans les sacrés liens où l'amour les engage,
La consommation du chaste mariage;
Où l'âme dans le sein de la Divinité
Consacre son amour, sa foi, sa liberté.
Ce langage divin peut-il vous satisfaire?

FLAVIE

Vous avez beau, madame, y mettre du mystère,
Je lis avec ennui, j'écoute avec dédain
Ce langage amoureux trop semblable au mondain...
Ce style inusité ne peut s'autoriser,
Et, croyez-moi, madame, on peut en abuser.
Par l'époux quelquefois une jeune mystique
Entend un autre époux que celui du Cantique.

Flavie n'accepte pas ce galimatias mystique, cette bizarre communication d'idiomes qui exprime les sentiments religieux avec des termes empruntés au style des passions humaines, mais si elle ne comprend que trop ces images, ces allégories quintessenciées, elle ne comprend pas assez la terminologie quiétiste. Comme les scolastiques, les mystiques ont leur vocabulaire. Des idées si nouvelles demandaient une terminologie nouvelle dont les initiés seuls goûtaient le charme. Écoutons Clarice morigéner savamment, pédantesquement la « vulgaire » Flavie.

Le contemplatif sent et comprend ce qu'il dit;
Mais la chair n'entend pas la langue de l'esprit.
Ah! que ne pouvez-vous vous élever, madame,
Au sommet de l'esprit, dans le donjon de l'âme,
Et là, dans une sainte insensibilité,
Voir sous ses mots obscurs luire la vérité!
Là, dans l'être divin toute déifiée,
Vide du monde entier, et désappropriée,
Une âme s'enveloppe en son état passif,
Et, sans pouvoir produire un acte discursif,
Des objets d'ici-bas arrête l'imposture,
Et de ses facultés serre la ligature.

L'entendement n'admet dans ce repos central
Rien qui soit aperçu, rien qui soit nominal,
Nulle opération d'effort ou d'industrie,
Suppression de vœux, extinction de vie,
Du corps d'avec l'esprit séparabilité,
Surtout exclusion de mercénarité :
Voilà comme on s'exprime en langage mystique...

Ah! Monseigneur Fléchier, si vos dialogues si spirituels avaient été dirigés contre les Jésuites, comme ils seraient populaires! On n'aurait pas manqué de les rapprocher des *Provinciales* et de *Tartufe*. Et vraiment, en écoutant Flavie, il me semblait reconnaître les héroïnes de Molière. Flavie a dû lire notre grand poète comique; elle s'en inspire. Remercions l'aimable Fléchier de s'être élevé cette fois au-dessus des régions charmantes et banales où il fréquente et de nous avoir donné bien mieux qu'un discours académique ou un éloge funèbre dans cette comédie en quatre actes avec deux personnages si vrais, si vivants, si opposés, l'un pédant et naïf, l'autre judicieux et éloquent. Le sujet a porté bonheur à l'écrivain. Ici Fléchier montre des qualités de précision, de vigueur qu'on chercherait inutilement dans ses autres ouvrages. De plus, ses défauts deviennent des qualités. Le quiétisme qui raffine le dogme, qui est de la préciosité théologique, est admirablement rendu par la préciosité littéraire. Clarice ne pouvait parler que dans la langue de l'hôtel de Rambouillet que Fléchier connaissait si bien.

Croirait-on que les erreurs modernes donnent à l'œuvre de Fléchier une sorte d'actualité. Le quiétisme a changé de nom, il s'appelle aujourd'hui le kantisme. De tous côtés retentissent les accusations contre la morale chrétienne, morale intéressée, disent les quiétistes du criticisme. De même qu'au XVIIe siècle, on nous parlait de contempler Dieu sans prétendre à aucune autre récompense qu'au bonheur de l'avoir contemplé, de même aujourd'hui on nous parle d'une vertu hautaine qui ne donne d'autre récompense à ceux qui la servent que le bonheur de l'avoir servie. Assurément ce désintéressement a sa grandeur; mais précisément parce

qu'il est trop grand, il dépasse les forces ordinaires de la nature. Une pareille morale n'est pas humaine, elle procède des illusions d'un orgueilleux optimisme et conduirait à l'immoralité la grande majorité des êtres humains, qu'une vertu trop difficile conduirait au vice par le découragement.

Mais notre époque a vu surgir une autre forme de quiétisme, le quiétisme anthropologique prêché et pratiqué par Tolstoï. Le sage de Tolstoï a lu l'Évangile sans le comprendre. « Aimez l'humanité, nous dit-il au nom de son Christ falsifié; oubliez-vous, supprimez-vous, vous-mêmes. Ne pensez jamais à votre intérêt; votre intérêt personnel n'existe pas, vous n'êtes pas une personne, vous êtes une partie de l'humanité; votre vie doit être un perpétuel suicide. Que votre personne disparaisse, s'évapore dans l'humanité pendant votre vie, comme votre personnalité disparaîtra après votre mort dans l'immensité du cosmos. »

Ainsi l'intelligence humaine abuse de tout ce qu'elle touche, même de l'Évangile; les quiétistes du XVIIe siècle, ceux du XIXe et tous les hommes, s'égarent quand ils s'isolent de l'Église. Puissions-nous le comprendre et accepter cette main maternelle qui nous guide à travers les ténèbres et affranchit les intelligences pendant qu'on lui reproche de les asservir.

L. Valentin.

Toulouse.

***

UN TEXTE NOUVEAU

LA DISSERTATIO MAXIMINI CONTRA AMBROSIUM[1]

On vient de publier, en l'accompagnant d'un commentaire critique, un texte du plus haut intérêt pour l'histoire des attaques des ariens contre saint Ambroise, et de l'introduction de l'arianisme chez les peuples Goths du Danube [2]. Ce morceau avait été déjà publié en partie et interprété par Waitz [3]; Bessell [4] avait ensuite contribué à la restitution et à l'interprétation du texte. Cependant ce n'étaient là que des travaux préliminaires, puisque le document n'était publié qu'en partie, dans une édition diplomatique ne prétendant pas à une exactitude définitive. C'est donc bien un texte nouveau que donne Kauffmann, puisque la plus grande partie en est inédite et que la partie déjà publiée est bien améliorée. Le mérite de l'édition nouvelle est indiscutable. Mais le commentaire tant historique que théologique donné par l'éditeur est tout entier à discuter. Certaines conclusions de Bessell sont à maintenir.

C'est dans les marges du manuscrit Bibl. Nat. lat. 8907 qu'a été copié et que s'est conservé le texte qui nous intéresse. Ce manuscrit de 353 feuilles gr. in-4° est écrit sur deux colonnes qui laissent en haut et en bas de la page un blanc de cinq centimètres et un autre de six centimètres à la marge extérieure. Le texte de ces colonnes est écrit en belles onciales du cinquième siècle, bien conservées. Après des fragments d'ouvrages de S. Hilaire, il contient fol. 298-336 les deux premiers livres du *De fide* de S. Ambroise, et fol. 336-353 les *Gesta episcoporum Aquileia adversum hereticos arrianos*. Les additions marginales se placent fol. 298 r°-311v° et 336r°-349 r°, en haut, sur la marge extérieure et au bas des pages. Elles sont écrites en semi-onciales vraisemblablement du VIe siècle. Elles ont beaucoup souffert du temps, du relieur, qui, en rognant les bords, a supprimé des mots et même des lignes, et de grattages réguliers, effectués de deux en deux pages et dont on ne peut préciser la cause. De là des difficultés particulières de lecture, qui ont longtemps découragé la

1. Cette étude est un des travaux de cette année de la *Conférence pratique d'ancienne histoire ecclésiastique*, dont les membres sont MM. Bermond, d'Albi; Pène, de Tarbes; Vergnes, d'Auch; Bordedarère, Minvielle, de Bayonne; Saury, de Mende; Guibert, de Rodez; Manenc, de Toulouse.

2. *Aus der Schule des Wulfila*, Auxenti Dorostorensis epistula de fide vita et obitu Wulfilae *im Zusammenhang der* Dissertatio Maximini contra Ambrosium, *herausgegeben von* Friedrich Kauffmann. Strassburg, Trübner, 1899.

3. *Ueber das Leben und die Lehre des Ulfila*. Hannover, 1840.

4. *Ueber das Leben des Ulfilas und die Bekehrung der Gothen zum Christenthum*. Göttingen, 1860.

curiosité des lecteurs. De là, dans la transcription, qui compte 24 pages gr. in-4°, beaucoup de lacunes, et quelquefois aux passages les plus importants.

*
* *

L'œuvre contenue dans les marges du manuscrit de Paris est bien singulière. Elle n'a pas de titre. Kauffmann lui donne celui-ci : *Maximini contra Ambrosium dissertatio :* c'est une protestation arienne contre la procédure du concile d'Aquilée de 381. Ce concile, sous la présidence de Valérien d'Aquilée, avait, le 3 septembre 381, déposé Palladius et Secundianus, deux évêques de la préfecture d'Illyricum, convaincus d'arianisme par Ambroise, en une unique séance conciliaire. Cette justice expéditive contrastait trop avec la politique dilatoire des ariens, qui demandaient un concile général. Les condamnés firent appel à Théodose empereur d'Orient, leur souverain. Ensuite, eux et leur parti s'appliquèrent à discréditer les actes du concile d'Aquilée. La *dissertatio Maximini* est comme un résumé de cette controverse. On peut la diviser en trois parties :

I. Fol. 298 r°-303 v°. Maximinus transcrit une partie des actes du concile d'Aquilée [1] (le premier quart environ), en interrompant de temps à autre la suite des actes pour placer ses protestations et réfutations, qu'il annonce d'ordinaire ainsi : *Maximinus episcopus ad haec disserens dicit.* Dans cette première partie, l'auteur parle d'Ambroise à la 3e personne. A citer seulement un passage qui montre bien la marche de la composition et comment les développements de Maximinus se succèdent un peu au hasard, suivant la première association de mots ou d'idées qui se produit dans son esprit. Au concile d'Aquilée : « *Eusebius episcopus dixit* (ad Palladium) : *Si a te gentilis exigeret quemadmodum in Christum crederes* etc. ». Maximinus episcopus disserens dicit : « *utique gentilis fuit Demetrianus, ad quem diu silentium tenens sanctus Cyprianus in ultimo sic respondit* ». Et on cite un long passage du traité de Cyprien *ad Demetrianum*, non sans couper la citation aux bons endroits pour faire des applications à Ambroise. Cyprien s'est tu longtemps, suivant le conseil de l'Evangile : « *Neque miseritis margaritas vestras ante porcos ne inculcent eas pedibus suis* » : « *quod vos facere estis conati* », ajoute Maximinus. Cyprien parle ensuite des païens qui rendent les chrétiens responsables de la peste de 252. Maximinus, interrompant, s'écrie : « *quod et tu, o Ambrosi, fecisse comprobaris, etiam vastationem barbarae incursionis nobis applicans* » : allusion au *De fide*, II, 16, où Ambroise attribue les désastres de l'invasion gothique dans la vallée du Danube à l'hérésie qui y sévissait. Plus loin Maximinus interprète en faveur des ariens une parole de Cyprien. Puis, il revient au texte des actes : « *Sequitur in ipsis gestis* ». Dans les trois dernières pages de ce morceau Maximinus copie les actes du concile d'Aquilée sans trouver aucune rectification à ajouter : manifestement, la verve de l'auteur s'épuise. Cette première partie se termine avec la réponse suivante de Palladius à Ambroise : « *Cum apostolus dicat Christum super omnia Deum, potest aliquis negare verum filium Dei?* »

II. Vient ensuite (fol. 303 v°-311 v°) un développement qui n'a que l'ap-

1. Harduin. *Acta conciliorum*, t. I, col. 825-834.

parence d'une digression : c'est un changement de plan, au milieu de l'ouvrage. La *dissertatio* en vient au procédé commode de citer des dissertations d'autrui.

« *Si quis vult legere sequentia, quae abrupte et stulte prosecuti sunt, legat intus in plenario qui in hoc ipso corpore et inveniet quod rectum est sanctum Palladium prosecutum fuisse... Hoc secundum divinum magisterium Arri christiana professio; hoc et Theognius episcopus, hoc et Eusebius storiografus* < *professus est* > *et (ceteri complurimi episcopi) quorum professiones et nomina in sequentibus dicenda sunt. Nam et ad Orientem perrexisse memoratos episcopos cum Ulfila episcopo ad comitatum Theodosi imperatoris, epistula declarat...* (texte effacé)... *valde decorus, vere confessor Christi*, etc. »

Ces mots sont les premiers qu'on puisse déchiffrer de l'*epistula* sur Wulfila, précédemment annoncée. Cette lettre occupe 304 v°-308 r°. Et aussitôt après : « *ut autem recitatum est ab Auxentio episcopo* » et on cite une phrase de l'*epistula* reproduite *in-extenso* immédiatement avant. D'où il faut conclure que l'*epistula* sur Wulfila est d'un évêque Auxentius. « *Ut autem recitatum est ab Auxentio episcopo... necesse est ut disseramus.* » Cette amplification sur la lettre d'Auxentius se poursuit 308 v°-311. Le mode de développement est le même que pour le commentaire du texte de S. Cyprien *ad Demetrianum*. Quelques transitions indiqueront la valeur littéraire du morceau : « *hoc ipsum necesse est ut disseramus... ideo ait... adhuc autem dicendum est... nunc tempus est respondendi de eo quod... nunc reddenda est ratio...* ». Et à la fin de cette *dissertatio* : « *veritas etiam prosecutio sancti Palladii et Secundiani credenda est.* » Le commentaire sur la lettre d'Auxentius est terminé; Maximinus va donner, après le témoignage de Wulfila, celui des autres évêques « *quorum professiones et nomina in sequentibus dicenda sunt* », avait-il dit, p. 304. Mais à ce moment, le texte marginal est interrompu 311 v°-335 v°. Le copiste aura attaché moins d'intérêt à cette partie de l'ouvrage. Elle contenait sans doute des professions de foi d'évêques orientaux, peu importantes pour un arien d'occident du VIe siècle. Le copiste se sera réservé de transcrire plus tard ces morceaux et aura laissé en blanc le nombre de marges nécessaires.

III. Lorsque le texte marginal reprend, p. 336, la série des témoignages amène celui de Palladius, le condamné du concile d'Aquilée.

Nous admettons avec Bessell[1] contre Kauffmann, et nous montrerons tout à l'heure par quelques raisons nouvelles, que la citation de Palladius se poursuit fol. 336 r°-348 v° : l'œuvre inédite contenue dans ces feuilles n'est pas de Maximinus, comme le veut Kauffmann, mais de Palladius. On peut l'intituler : *Palladii contra Ambrosium oratio*. Ce morceau a été écrit avant la mort du pape Damase (384). Après la péroraison le ton s'abaisse : on nous donne dans un appendice une référence juridique :

Unde cum et cum sancto Ulfila ceterisque consortibus ad alium comitatum Constantinopolim venissent ibique etiam et imperatores adissent atque eis promissum fuisset concilium, ut sanctus Auxentius exposuit, cognita promissione praefati praepositi haeretici omnibus viribus institerunt, ut lex daretur quae concilium prohiberet, sed nec privatim in domo vel in publico vel in quolibet loco disputatio de fide haberetur, sicut textus indicat legis :

Et on cite les deux lois suivantes : *Cod. Theod.*, XVI, 4, 2 et XVI, 4, 1. C'est la fin du texte marginal. Il y aurait un réel intérêt à savoir si cet

1. BESSELL, *op. cit.*, pp. 9-14.

appendice appartient à la *dissertatio Maximini*, car si la réponse était affirmative, nous pourrions placer avec certitude le travail de commentaire de Maximinus après 438 [1]. Kauffmann voit dans ce passage une glose; mais cette conclusion est chez lui le corollaire d'un système que nous écarterons [2]. Sur le seul témoignage du manuscrit, Bessell attribue cet appendice à Maximinus. On pourrait au besoin confirmer cette opinion par l'indice suivant : Maximinus n'est pas un écrivain très varié. Quand il cite un document, c'est toujours par les mêmes mots : « *Sicut sequens indicat textus... ut gesta indicant... textus indicat lectionis... ut exposuit Palladius...* » Or nous avons dans les quelques lignes ci-dessus : « *ut Auxentius exposuit... sicut textus indicat legis.* » Ces rapprochements, qui n'avaient pas été faits, ne sont pas indifférents, mais nous nous garderons d'en exagérer l'importance. Comme nous le verrons bientôt, l'analyse interne de la *dissertatio Maximini* paraît obliger à la placer à une date notablement postérieure à 381, et antérieure cependant à 438.

Ainsi donc notre texte est la composition maladroite d'un évêque arien, qui, assez tardivement, a voulu disserter sur le concile d'Aquilée et contre S. Ambroise. Mais les moyens de l'auteur ne répondaient pas à une pareille prétention. Il avait choisi un plan très simple et qui le dispensait de tout artifice littéraire; mais bientôt, à bout de ressources, il a dû céder la parole à d'autres : la *Dissertatio Maximini* est un ouvrage précieux par les citations d'Auxentius et de Palladius qu'elle renferme; pour ce motif, la date à laquelle elle a été compilée importe, au fond, assez peu.

Auxenti Dorostorensis epistula de fide vita et obitu Wulfilae [3].

L'*epistula* d'Auxentius parle, sans observer aucun ordre, de la vie, de l'enseignement et de la doctrine de Wulfila.

1. On peut voir dans Godefroy *Codex Theodosianus* (1665), t. VI, p. 99 que le texte de la seconde loi citée dans l'appendice n'a pu être emprunté qu'au code théodosien (XVI, 4, 1) publié en 438. En effet, cette loi nous est parvenue dans une double rédaction : 1° dans une rédaction complète *Cod. Theod.*, XVI, 1, 4 que tout le monde pouvait connaître depuis la promulgation de la loi en 386; 2° dans une rédaction abrégée à dessein par les rédacteurs du code théodosien (XVI, 4, 1). C'est cette rédaction qui est citée dans l'appendice : il a donc été écrit après 438. A noter qu'il y a dans cette citation, d'abord un anachronisme (la première loi est de 388 et la seconde de 386) et ensuite un vrai contresens historique : la loi de 386 a été rendue à Milan par Valentinien, sous l'influence de l'impératrice Justine, en faveur des ariens et contre S. Ambroise.

2. Kauffmann attribue l'*oratio* contenue 336 r°-348 v° à Maximinus, et comme cette *oratio* a été certainement écrite avant 384, il fait de Maximinus un témoin contemporain, aussi digne de foi qu'Auxentius. Par suite de cette interprétation, l'appendice ne peut pas être attribué à Maximinus.

3. L'arianisme du monde barbare a eu une bien autre importance historique que celui du monde romain. Après Théodose, l'hérésie arienne est destinée à disparaître de l'empire; mais, à ce moment même, elle est implantée chez les peuples germains du Danube, qui, après les invasions, fonderont en Afrique, en Espagne, en Gaule, en Italie les royaumes ariens sur les ruines de l'empire d'Occident. « Pendant un temps, dit le cardinal Newman, le titre de catholique donné à l'Église semblait un nom donné à tort, car non seulement elle était comme enterrée sous ces populations d'hérétiques, mais aussi cette hérésie était une, et gardait le même signe distinctif soit à Carthage, à Séville, à Toulouse ou à Ravenne. » (*Développement de la doctrine chrétienne*, V, 1.) Cette crise arienne a duré deux siècles en Occident. Or, autant l'expansion des peuples ariens est bien connue, autant les origines et le développement de leur arianisme sont obscurs. De là le prix de tout nouveau renseignement.

Sur la vie de Wulfila, nous apprenons que « *propter multorum salutem, in gente Gothorum, de lectore triginta annorum episcopus est ordinatus* ». Puis, après une persécution de jour en jour plus dangereuse, « *completis septem annis tantummodo in episcopatu sanctissimus vir beatus Ulfila cum grandi populo confessorum de varbarico pulsus in solo Romaniae adhuc beatae memoriae Constantio principe honorifice est susceptus... et per Danubium transire fecit et in montibus... sibi* (Deo) *servire* ». Enfin, après trente-trois ans d'épiscopat sur le sol romain, Wulfila meurt à Constantinople où il attendait la réunion d'un concile. Ici, il faut citer un passage de la lettre d'Auxentius, et comme ce premier passage est mutilé, nous donnerons en regard l'amplification qu'en a faite Maximinus :

(A) Lettre d'Auxentius

..pr... p.r.. completis quadraginta annis ad Constantinopolitanam urbem ad disputationem... contra pn... perrexit... at et ingressus est supra dictam civitatem recogitato ab impiis de statu concilii... statim coepit infirmari.

(M) Amplification de Maximinus

... de sancto Ulfila qui ingressus in civitatem Constantinopolitanam, defunctus est. Haec fuit ratio (le concile d'Aquilée) ut et ibi recogitarent de concilio promisso a Theodosio imperatore, quod Gratianus imperator iam interdixerat. Pervenerunt enim scripta Ambrosi ceterorumque qui in A(quileia consederant gesta) ipsa transmiserunt, quae ipsi de voluntate sua confecerunt... sicut epistulae datae ad Gratianum imperatorem personant eorum, ut... sunt sacerdotium eis imperiali auctoritate interdixerunt et in locum eorum alios ordinandos subrogaverunt et ecclesias aeque eis auferendas postulaverunt. Hoc factum est, ut et Theodosius imperator per orbem terrarum daret legem, quae concordaret praeceptis Gratiani.

C'est avec ces éléments qu'il faut déterminer la date de la mort de Wulfila, pour donner un point d'attache à la chronologie de sa vie.

Voici la méthode de Kauffmann. Il complète de la manière suivante une phrase de la lettre d'Auxentius (les lettres italiques marquent les mots suppléés par l'éditeur) « *qui cum* pr*aecepto imperiali com*pletis quadraginta annis... » : comparant ensuite cette donnée prétendue de la lettre d'Auxentius avec une phrase de l'amplification de Maximinus, Kauffmann est amené à admettre deux voyages de Wulfila à Constantinople : un premier avec Palladius, au sujet de l'affaire d'Aquilée, puis un second sur une convocation impériale : « *imperiali praecepto* ». Comme c'est à ce second voyage que Wulfila serait mort, il faut chercher à quelle date se place cette convocation des évêques par Théodose. Kauffmann s'arrête à l'année 383. C'est depuis cette date que Théodose conforme sa législation à celle de Gratien : « *daret legem quae concordaret praeceptis Gratiani*. C'est en juin 383 que se placerait la décision de Théodose abandonnant Palladius et interdisant les discussions en matière religieuse. Cette loi est perdue. Mais elle est attestée par Sozomène[1] (VII, 6), et par Théodoret (V, 16).

Que vaut cette discussion?

D'abord elle repose sur une restitution de texte absolument gratuite : « pr... p. r... » peut s'interpréter de trop de manières pour qu'on ait le droit de lire : « pr*aecepto imperiali* ». D'après le commentaire fait par Maximi-

1. *Hist. eccl.* VII, 6 : « Contentiones et coetus in foro fieri vetuit : utque de natura et substantia Dei solito more disputare haudquaquam tutum esset, effecit, lata lege, et poena in eam rem constituta. » Socrate place cette loi en 381, avant le concile de Constantinople. Théodoret la place en 391-392. Après Baronius et Tillemont, « ces anciens, ouvriers d'une œuvre inouïe dans l'ombre de laquelle nous travaillons tous ». Kauffmann la met en 383. Puis par conjecture, il l'identifie avec la loi dont parle notre texte.

nus, on lirait plutôt « *promisso* » : il n'y a donc d'attesté qu'un voyage de Wulfila à Constantinople. De plus, la discussion de Kauffmann repose sur les données de l'amplification (colonne M) que Maximinus ajoute à la lettre d'Auxentius (colonne A). Tant valent ces données, tant vaut l'interprétation qu'on en tire. Or l'on peut, semble-t-il, démontrer que les données de Maximinus constituant en l'espèce un anachronisme notable[1] attestent un écrivain assez postérieur aux faits qu'il rapporte et ne sont, par suite, d'aucune valeur : conclusion qui dépasse la présente discussion sur la date de la mort de Wulfila et qui confirme nos précédentes inductions sur la date relativement tardive de la *dissertatio Maximini*.

Nous admettrons donc que Wulfila est mort à Constantinople peu après le concile d'Aquilée, vers le début de 382 par conséquent, ce qui place sa naissance vers 312, sa consécration épiscopale vers 342, et son entrée avec son peuple sur le territoire romain vers 349.

Auxentius nous renseigne ensuite sur l'activité littéraire et sur l'influence de Wulfila :

« *Quadraginta annis in episcopatu gloriose florens apostolica gratia graecam et latinam et goticam linguam sine intermissione in una et sola ecclesia Christi praedicavit. Qui et ipsis tribus linguis plures tractatus et multas interpretationes... sibi ad aeternam memoriam et mercedem post se dereliquit. Quem condigne laudare non sufficio et penitus tacere non audeo, cui plus omnium ego sum debitor, quantum et amplius in me laboravit, qui me a prima aetate mea a parentibus meis discipulum suscepit et sacras litteras docuit.., et ut filium suum in fide educavit.* »

Puis vient la profession de foi de Wulfila laissée comme un testament à ses fidèles :

Ego Ulfila episcopus et confessor semper sic credidi et in hac fide sola et vera transitum facio ad Dominum meum. Credo unum esse deum patrem, solum ingenitum et invisibilem, et in unigenitum filium eius dominum et deum nostrum... non habentem similem suum... »

Auxentius résume assez exactement cette profession de foi en disant : « *differentiam esse divinitatis patris et filii, dei ingeniti et dei unigeniti* »,

1. D'après Maximinus, Palladius et Wulfila arrivent à Constantinople, les actes d'Aquilée et les adresses des Pères du concile aux empereurs y arrivent aussi; par suite de ces influences, Théodose donne une loi qui concordait avec les prescriptions de Gratien interdisant les conciliabules hérétiques, et qui donnait satisfaction aux pétitions venues d'Aquilée; Wulfila meurt à Constantinople sur ces entrefaites. Placer une pareille loi de Théodose à la fin de 381, l'attribuer aux instances venues d'Aquilée est une erreur que ne pouvait commettre un écrivain contemporain des faits. Il est très vrai que la politique catholique de Gratien (loi du 3 août 379 *Cod. Theod.* XVI, 5, 5) a devancé celle de Théodose. Mais Théodose n'a pas attendu après le concile d'Aquilée pour se prononcer en faveur des catholiques avec autant et plus de décision que Gratien. Dès le 10 janvier 381 *Cod. Theod.* XVI, 5, 6, Théodose faisait sienne la législation de Gratien et l'aggravait même bientôt (loi du 19 août 381, XVI, 5,8. Ainsi s'explique que l'adresse des Pères d'Aquilée ne demande pas aux empereurs une loi nouvelle, mais seulement l'application des lois existantes. A cette fin, elle emploie les termes mêmes de la loi du 10 janvier précédent. Mais Maximinus n'en savait pas tant. C'est donc perdre son temps que d'interpréter de pareilles données, comme s'efforcent de le faire Waitz, Bessell, Kauffmann, qui ne peuvent d'ailleurs parvenir à s'entendre. Il faut s'en tenir au texte d'Auxentius, un contemporain, qui ne parle aucunement d'une loi de Théodose.

Toutefois certaines expressions de Maximinus ne permettent pas de placer son œuvre après 438 : d'abord l'allusion faite à l'invasion gothique de 376-378; ensuite les phrases suivantes, « ut et... ab ipsis patribus (Palladius et Secundianus) in memoratam urbem (Constantinople) *saepius audivimus*, » et « ergo iuste *nunc* per omnia exteri (les catholiques) christianis iudicabuntur, qui basilicas christianis violenter *deripuerunt et eis denegaverunt* », expressions qui dénotent un auteur qui a connu les témoins des faits.

formule où l'on reconnaît l'arianisme d'Aétius (Epiph., *Haer.*, 76, 10), l'arianisme de Palladius combattu par saint Ambroise. Toute la controverse catholique de ce temps va a écarter ce terme *ingenitus*, qui n'est pas dans la Bible, ou à écarter l'interprétation subordinatienne qu'en donnaient les ariens : « ideoque ingenitum et genitum dicunt esse *dissimilem* quasi vero (*quod alibi saepe iam dixi*) generatio potestatis sit, non naturae[1] ». C'est l'arianisme strict ou anhoméen (ἀνόμοιος ὁ υἱὸς τῷ πατρί), qui ne diffère de l'arianisme homéen (ὅμοιος ὁ υἱὸς τῷ πατρὶ κατὰ τὰς γραφάς : réticence décisive), que par des formules plus nettes. Le *credo* de Wulfila est plutôt homéen, le commentaire d'Auxentius est anhoméen.

*
* *

Comment ces renseignements nouveaux sur la vie et la doctrine de Wulfila s'accordent-ils avec ceux qui étaient connus jusqu'ici?

L'indication la plus ferme nous est donnée par Socrate (II, 41) et par Sozomène (IV, 24). Wulfila assistait au concile tenu par les partisans d'Acace et d'Eudoxe à Constantinople en 360. Ce renseignement leur vient de la Συναγωγὴ τῶν συνοδικῶν de Sabinos évêque d'Héraclée[2]. Cet ouvrage, écrit vers la fin du règne de Valens, semble avoir été une justification du semi-arianisme par les conciles. Venant d'une source si près des événements, l'indication de Sabinos est indiscutable. Elle s'accorde fort bien avec ce que nous savons par Auxentius de la croyance de Wulfila. Cette croyance était homéenne, celle-là même dont Eudoxe de Constantinople a été le propagateur et le chef. Socrate et Sozomène nous donnent un autre renseignement. Socr. II, 41 : « Porro huic fidei[3] etiam Ulfila Gothorum episcopus tunc primum consensit. Nam ante illud tempus, Nicaenam fidem amplexus fuerat; secutus Theophilum, qui cum Gothorum esset episcopus, Nicaeno concilio praesens subscripserat. » On ne peut pas montrer que cette indication dépend de Sabinos, comme la première; mais la garantie de Socrate, historien impartial, avec de la sympathie pour les dissidents, suffit pour la maintenir jusqu'à preuve d'inexactitude. Or l'*epistula* d'Auxentius ne contredit pas Socrate. Si dans sa profession de foi Wulfila dit « *semper sic credidi* », la déclaration n'est pas de conséquence : toutes les professions de foi débutent ainsi. Ne commettons pas l'erreur si vivement reprochée aux Bénédictins, qui, pour connaître les sentiments personnels des rois, tenaient compte des formules de chancellerie. Reste le récit de l'arien Philostorge.

Cet auteur (II, 5) prétend que Wulfila, né au delà du Danube, descendait d'une famille grecque transportée de la ville de Sadagolthina (Cappadoce) en Gothie, lors des incursions des Goths en Asie sous Valérien et Gallien. Wulfila, envoyé en ambassade par son peuple auprès de Constantin, fut consacré évêque des Goths par Eusèbe et son parti. Puis il présida à une émigration des siens en terre romaine[4]. Waitz, Bessell, Kauff-

1. Ambr. *De Incarnationis dominicae sacramento*, P. L. de Migne, t. 16, col. 842.
2. P. Batiffol, *Sozomène et Sabinos*, dans la *Byzantinische Zeitschrift* (1898), pp. 265-284.
3. Le symbole de Constantinople de 360, donné dans Athan. *de Synodis*. P. L. de Migne (éd. gr.-lat.), col. 745-748.
4. La donnée de Philostorge sur l'origine grecque de Wulfila est regardée comme légendaire. La donnée sur les rapports de Wulfila avec les Eusébiens se rattache à une des préoccupations de la polémique arienne de ce temps. Les ariens de toute nuance se

mann s'appliquent de diverses manières, mais avec un zèle égal, à défendre ce témoignage. Selon Waitz[1] Wulfila est mort en 388; il a donc, d'après les données d'Auxentius, été consacré évêque en 348. Or, à cette date, Eusèbe de Nicomédie, le consécrateur, était mort depuis sept ans : difficulté qu'on atténue pour le mieux. Bessell a fait[2] une excellente critique du témoignage de Philostorge, qu'il montre préoccupé d'intérêts de secte : cependant cet historien est déclaré de beaucoup le plus digne de foi. Kauffmann, qui place la mort de Wulfila en 383, devrait placer son élévation à l'épiscopat en 343, deux ans seulement après la mort d'Eusèbe : mais heureusement les chiffres de trente ans et de quarante ans donnés par Auxentius sont des *numeri solemnes;* on peut faire vivre Wulfila soixante-douze ans, au lieu de soixante-dix.

Le témoignage de Philostorge, ainsi sauvé, vient confirmer une théorie si chère au professeur de Kiel qu'il l'a reprise dans son nouvel ouvrage malgré les objections très sérieuses qu'elle avait soulevées lors de sa première apparition. Pour Kauffmann l'arianisme de Wulfila se rattache à celui d'Eusèbe de Nicomédie, son consécrateur, et par ce dernier à Lucien d'Antioche et à Origène : les jeunes Goths vont représenter la vieille église. Preuve : tout l'essentiel du symbole de Rimini (accepté presque sans changement par le concile de Constantinople de 360 auquel adhéra Wulfila) se retrouve, souvent à la lettre, dans la première formule de Sirmium[3]. Or, par la première formule de Sirmium, nous remontons à la quatrième formule d'Antioche[4] de 341, à la formule des Eusébiens et des Lucianistes. Cette dernière assertion est exacte. La précédente, l'identité foncière de la formule de Rimini et de la première formule de Sirmium est si nouvelle qu'elle bouleverse l'histoire de l'arianisme telle qu'elle est universellement admise aujourd'hui.

Kauffmann veut trouver un indice de continuité là où tous les historiens signalent une cassure entre les Eusébiens et les « Eudoxiens ou Ariens. » Ici, sans entrer dans le détail, il suffira de citer d'une part Hefelé l'auteur de l'*Histoire des Conciles*[5], et d'autre part Loofs[6]. D'ailleurs, en cette affaire le parti pris de Kauffmann est connu et l'on a déjà montré, par d'autres exemples, les erreurs d'interprétation qui permettent de soutenir cette idée systématique, pour ne rien dire de plus, que « d'après les ap-

réclamaient d'Eusèbe de Nicomédie : c'était là un ancêtre et l'on ne datait plus d'hier! On verra plus loin que ce n'est ni Wulfila, ni Philostorge — un anhoméen — qui peuvent se réclamer d'Eusèbe.

1. *Op. cit.*, p. 36. — 2. *Ibid.*, pp. 97-103.

3. Hard., *op. cit.*, col. 701-702. — 4. *Ibid.*, col. 609-610.

5. Hefele, *Conciliengeschichte* (2e éd.), I, p. 528. « Tous ces symboles (les quatre symboles d'Antioche) sont en somme équivalents. Aucun n'est proprement arien, ni aucun, véritablement orthodoxe, mais tous sont d'une telle teneur qu'on reconnaît sans hésitation que, rédigés par les Eusébiens, ne contenant rien d'hérétique, mais bien plutôt une condamnation directe des principes ariens, ils ont été acceptés des évêques orthodoxes. » *Ibid.*, p. 708. « Cette formule de Rimini (mai-décembre 359) rejette le mot οὐσία comme ne se trouvant pas dans la Bible, déclare le fils semblable au père (ὅμοιον) non pas κατὰ παντά, mais seulement κατὰ τὰς γραφάς et par là, en supprimant le κατὰ παντά de la quatrième formule de Sirmium (22 mai 359) favorise visiblement l'arianisme strict. »

L'opposition des formules en question s'est d'ailleurs affirmée au concile de Séleucie (fin septembre 359). A ce concile, Acace chef des ariens avancés proposa de souscrire de nouveau à la quatrième formule de Sirmium, formule plus acceptable que celle de Rimini : cependant les modérés déclarèrent se tenir à la seconde formule d'Antioche : opposition qui amena une rupture immédiate.

6. Loofs article *Arianismus*, p. 31 (25-45), dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*. (3e éd.)

parences, c'est le parti strictement orthodoxe qui représente l'Église du Christ, mais qu'en réalité c'est bien le parti faible et opprimé des ariens[1]. »

En résumé, la théologie de Wulfila est celle du parti arien qui arriva à s'imposer à la cour de Constantinople après la défaite des Eusébiens. Ce parti est celui d'Eudoxe, évêque de Constantinople (360-370) prédécesseur de Démophile, de celui-là même qui est donné par Maximinus comme le chef des ariens et de Wulfila en 381. C'est lui qui a dirigé la politique religieuse de Valens : « Le résultat le plus durable de son action a été l'arianisme germanique[2]. » Ainsi tous les renseignements s'accordent. Wulfila, chassé de son pays par la persécution, entra dans le pays romain vers 342. La mort de l'empereur d'occident Constant, au début de 350, enlève aux catholiques d'occident leur protecteur. Les ariens avancés assiègent Constance, écartent les Eusébiens et constituent le second épiscopat arien de cour. C'est sous leur influence qu'a eu lieu le passage de Wulfila à l'arianisme.

Les Goths de Wulfila avaient été accueillis sur le sol romain comme tant d'autres de leurs compatriotes. Lors de la grande invasion gothique de 376, ces Goths fédérés tinrent une conduite politique différente[3]. Ceux de Wulfila semblent être restés fidèles à Rome. On lit dans Jordanis[4].

Erant siquidem et alii Gothi, qui dicuntur Minores, populus immensus, cum suo pontifice ipsoque primate Wulfila qui eis dicitur et litteras instituisse, hodieque sunt in Moesia regionem incolentes Nicopolitanam. Ad pedes Emimonti gens multa pauper et imbellis, nihil abundans nisi armento, etc.

Ce renseignement garde tout son prix, que Jordanis, qui écrivait au milieu du sixième siècle, soit comme le veut Mommsen, un moine de la Mésie, ou, selon d'autres, l'évêque Jordanis de Crotone qui accompagna le pape Vigile pendant son séjour en Orient (547-554) et qui se trouva en 551 à Constantinople avec le pape[5]. Qu'était devenue, au point de vue religieux, la communauté religieuse de Wulfila, au moment où écrivait Jordanis? On était au milieu du règne de Justinien qui a frappé si durement les ariens. Les groupes ariens devaient alors disparaître ou végéter comme d'autres communautés hérétiques qui subsistaient alors un peu partout en Orient.

Palladii contra Ambrosium oratio.

C'est le titre qu'on peut donner à la diatribe contre S. Ambroise citée fol. 336 r°-348 v°. Par ce texte, nous apprenons que Palladius était évêque de Ratiaria, ville de la Dacie ripuaire. Cette province dépendait de l'empire d'Orient depuis 379, mais n'en relevait pas moins de l'évêque de Rome comme toute la préfecture d'Illyricum. Par l'*oratio contra Ambrosium*, nous apprenons que Palladius, au moment où il écrit, comptait trente-cinq ans d'épiscopat, précédés de onze ans de prêtrise; il parle de

1. W. Streitberg dans les *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, (1897) p. 574-76.
2. Loofs article *Eudoxius*, dans la *Realencyklopädie* etc.
3. Ammien Marcellin, xxxi, 6; Isidore de Séville, *Historia Gothorum*, aera 416.
4. *De origine actibusque Getarum*, c. li.
5. Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter*, t. i. (6e éd.).

ses ouvrages comme étant assez nombreux : « tractatus nostros ». Vigile de Tapse (évêque ca. 484-520) atteste un ouvrage de Palladius contre saint Ambroise : « Contra quem (Ambrosius) Palladius arianae perfidiae episcopus... in refutatione *dictorum eius* quaedam credidit conscribenda [1]. » Ces mots peuvent fort bien désigner notre texte.

Le début en est très singulier : « *Ambrosius : nunc quoniam* etc. (*De fide*, I, v, 41, 42) — *Palladius dixit : Si confitemur*, etc. (courte réplique de Palladius) — *Ambrosius dixit : Dissimilem igitur*, etc., (*De fide*, I, vi) — *Palladius dixit : quas*, etc. ». A partir de ce moment le discours est continu et d'une exaltation croissante. Quoi qu'il en soit de ce début, l'unité littéraire du morceau paraît indéniable [2], et ressortirait encore d'une analyse philologique. Ce sont les deux premiers livres du *De fide* qui ont décidé de la politique de Gratien, amené la loi du 3 août 379 contre les hérétiques et empêché le concile que Gratien avait promis à Palladius. De là l'irritation de Palladius contre ces deux livres et leur auteur, irritation encore augmentée par l'affaire d'Aquilée. Dans le premier livre du *De fide*, nous dit-on, Ambroise a attaqué Palladius, Démophile, Auxentius et s'est engagé à leur répondre. Il disait en s'adressant à Gratien :

Sed quem (Arianorum) potissimum legam?... plura enim nomina sed una perfidia... haeresis enim veluti quaedam hydra fabularum, vulneribus suis crevit et dum saepe reciditur pullulavit... aut velut quaedam monstruosi Scylla portenti, etc.

La réplique de Palladius montre qu'il a été atteint :

... Quid apostolos percontaris, quorum eloquia neglegis?... desine detrectare hos quibus et respondere promittis et videri non optas : in pollicendo dives, in solvendo egenus, sed et audax in angulo, in plateis timidus, inter tuos calens, apud emulos frigidus, fidens sermoni, diffidens negotio, ideoque fabulis poeticis magis quam apostolicae fidei studens. Sed omitte, quaeso, inutilem ac superfluam narrationem ingeniosae fallaciae, aggredere potius quae necessaria sunt eloquia pietatis, desine a similitudine monstruosa, qua in iactantiam litterariae scientiae garrulum exercuisti sermonem [3]... inquire divinas quas neglexisti scripturas, ut earum religioso ducatu vites ad quam ultro pergis gehennam.

Palladius attaque en même temps la rhétorique et la diplomatie d'Ambroise, il pense à l'affaire d'Aquilée : « *fidens sermoni diffidens negotio* ». Ambroise a manqué à toutes ses promesses en étouffant la discussion. Suit, sous forme oratoire, une relation du concile qui est indépendante des actes cités dans la première partie : nouvelle preuve que nous avons affaire à deux auteurs. Ambroise, qualifié tour à tour de « *sator malorum... vir consideratus... auctor conspirationis...* » est, mais un peu tard, réfuté avec

1. *Vigilii Tapsensis, Contra Arianos*, P. L., t. LXII, col. 230.

2. D'abord, au moment où Maximinus change de plan, il nous parle des évêques « *quorum professiones et nomina in sequentibus dicenda sunt.* » Après avoir reproduit la lettre d'Auxentius, il fait allusion à l'anathème que les évêques avaient jeté à Palladius en lui imposant silence : « *porro taceat !* » Il ajoute ensuite : « *quae contestatus est* (Palladius) *textus indicat lectionis qui infra habetur.* » A propos du récit de la même scène, il dit ailleurs, « *ut exposuit Palladius.* » Or ce passage se retrouve dans l'*oratio Palladii*, avec d'autres emprunts que Maximinus n'accuse pas et parmi lesquels il faut placer l'idée, sans cela inexplicable par le contexte, de citer le traité de Cyprien *ad Demetrianum*. De plus, par le style l'*oratio* se distingue de la façon la plus nette de la *dissertatio*. C'est une œuvre oratoire dont l'unité d'inspiration et de plan est manifeste et dont la facilité et la vie contrastent avec les formules vides et plates de Maximinus : « *plurima poteram exsequi*, » dit-il, au moment où il est le plus épuisé.

3. Ambroise avait déjà répondu à un reproche analogue, au début du troisième livre du *De fide* publié en 380.

vigueur : « *ad percontationem tuam... rursus dixisti... tuis responsis confutatis... siquidem nulla sit in te scientia scripturarum, qua posses praemeditata vel ab aliis suggesta amplius quaerere... rursus ad epistulam redeundum duxisti* ». Fol. 341 v°-343 v° se place une attaque violente contre Ambroise : contre son ordination « *tam obliqua ac tam facilis* »; contre ses relations avec le préfet du prétoire d'Italie en 380, ce Syagrius, dévastateur de la vigne du Seigneur, dont le nom a été annoncé et flétri par le prophète : « *exterminavit eam* (vineam) *Aper de silva...* »; enfin contre son entente avec le pape Damase : en lisant au concile d'Aquilée des lettres de Damase, Ambroise a abaissé sa dignité de juge au rôle de représentant de l'évêque de Rome. Suit ensuite, fol. 344, une attaque contre Damase. Elle est significative. La primauté universellement reconnue au siège de Rome par les catholiques, lèse, disent les ariens, la discipline religieuse :

Sed forte fides beatissimi Petri praerogativam vestra, familiarium et clientulorum, adsensione vindicat sibi... Quae tanta rogo arrogantia est Damasi, ut generalis fidei causa non solum ipse venire ad concilium non dignetur, sed etiam alios ne vel ipsi cocant interposita sua auctoritate per vestram conibentiam ut princeps episcopatus excuset[1]?

Pour l'éditeur (p. XLII) un mot résume ce passage : Pabsttum !

Fol. 345 v°-348 r°, réfutation du *Libellus perfidiae* : « *talem blasphemiam apud Sirmium confirmandam duxistis... sicut expositio libello inserta redarguit, vos tres omnipotentes deos credendos dixistis* etc. ». Il s'agit ici de l'*expositio fidei* du synode de Sirmium (375). Approuvée par le synode d'Antioche de sept. 379, elle fut ensuite, dans un synode de Rome (380/81), auquel assistèrent Damase et Ambroise, encadrée dans un *libellus* dogmatique, qui fut accepté par le synode de Constantinople de mai 382. Le *libellus* est perdu, l'*expositio fidei* est conservée. Fol. 348 v°, conclusion et défi : Ambroise et Damase, qui appartiennent à la province d'Italie, sont invités à une discussion de trente ou quarante jours devant le sénat de Rome. Palladius, évêque de Ratiaria, Auxentius de Dorostorum et Démophile de Constantinople seront toujours prêts à discuter :

Scito tam Palladium Ratiarensem quam Auxentium inter ceteros consortes sancto et omni reverentia digno ac fidelissimo doctori Demofilo, ubicumque examen haberi placuerit, deo omnipotente per unigenitum suum Iesum deum nostrum auxilium ferente glorioso ac salutari certamini non defuturos.

C'est la conclusion. L'*oratio Palladii* a été écrite au plus tard dans l'année 384, car au dix ou onze décembre de cette année mourut le pape Damase, qui est invité à soutenir une discussion devant le sénat de Rome. Ce texte, qui n'a aucune valeur littéraire, est curieux à plusieurs égards. Si peu de fragments nous sont parvenus des écrits ariens, qu'un morceau aussi étendu diminue une lacune de l'histoire littéraire. A lire la dissertation de Maximinus et le discours de Palladius contre Ambroise, la littérature arienne, commentaire perpétuel des écrits catholiques, semble man-

1. Nous devons à ce texte de connaître l'intervention du pape Damase à Aquilée. Elle n'était pas attestée jusqu'ici. Il faut donc restreindre l'initiative de l'évêque de Milan en cette affaire, qui, par suite, ne peut pas être citée en exemple de la juridiction exceptionnelle de Milan au IVe siècle. Cf. DUCHESNE, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. I, p. 90.

quer de variété et d'ampleur. Le grand public ne devait guère s'intéresser à ces jeux d'exégèse subtile et à cette méthode capricieuse d'exposition. Le mot définitif est ce qui manque le plus à cette polémique où les attaques personnelles étaient seules poussées à fond, la réponse dernière étant toujours réservée au prochain concile. Aussi comprend-on mieux les attaques des ariens contre la rhétorique d'Ambroise, contre cet art d'exposer avec décision les vérités de la foi, dans une langue et une forme accessibles à tous : entre de tels adversaires la partie n'était pas égale.

*
* *

On peut donc faire bien des réserves sur le commentaire historique et théologique dont Kauffmann accompagne son texte. La critique du professeur de Kiel est souvent dirigée par des idées systématiques; quand elle est libre, elle est d'une hardiesse exagérée dans la conjecture. C'est ainsi qu'on n'acceptera pas sans autre preuve l'identification de Maximinus, avec cet évêque arien, aumônier d'un contingent goth qui tint garnison en Afrique en 427. Cet évêque arien eut à discuter avec le prêtre Eraclius, successeur désigné de l'évêque d'Hippone. Bientôt Augustin prit part à la conversation; nous avons le procès-verbal de la séance. On n'acceptera pas davantage que Wulfila ait été le prédécesseur d'Auxentius sur le siège de Dorostorum. La restitution du texte paraîtra parfois peu justifiée. Mais on sera unanime à remercier l'éditeur de nous avoir donné un texte aussi intéressant dans une très luxueuse publication.

Louis Saltet.

Toulouse.

NOTES ET CRITIQUES

M. Thureau-Dangin, dont tout le monde connaît les éminentes qualités d'historien, a entrepris de retracer l'histoire de la Renaissance catholique en Angleterre, au XIXe siècle. Il a pensé, et à juste titre, que rien n'était plus capable qu'une telle histoire de projeter quelque lumière sur cette crise religieuse dont l'Angleterre est actuellement le théâtre, et qui intéresse les Catholiques à tant de titres. Le premier volume, le seul paru jusqu'ici, embrasse toute la première période du mouvement d'Oxford, ce que l'auteur appelle lui-même l'âge héroïque, qui commence en 1833 à la publication du premier *Tract for the Times*, et se termine par la conversion de Newman en 1845. C'est naturellement la grande figure de Newman qui occupe le centre de ce premier tableau. Dans cet admirable livre qu'il a intitulé *Apologia pro vita sua*, l'illustre converti a raconté les diverses phases de ce mouvement et l'évolution de sa propre pensée jusqu'au jour où, définitivement, il abandonna l'anglicanisme pour entrer dans l'Église romaine. Mais, écrit d'un point de vue tout personnel, en vue de répondre aux accusations de déloyauté qu'on portait contre lui, ce récit est nécessairement fragmentaire et incomplet. De plus, le livre s'adressant directement à des Anglicans, on n'y trouve pas bien des explications qui seraient indispensables cependant à des lecteurs peu instruits de l'état religieux de l'Angleterre, du mouvement des idées et du groupement des partis : de là une impression inévitable d'obscurité. Ces explications, qu'on ne peut demander à l'*Apologia*, M. Thureau-Dangin les donne avec beaucoup de clarté dans l'introduction et le premier chapitre de son ouvrage. De plus, pour l'histoire même du mouvement d'Oxford, il a pu profiter de tout ce qui a été écrit en Angleterre sur ce sujet depuis l'*Apologia*, principalement des souvenirs de ceux qui furent les principaux acteurs ou témoins du mouvement, et de la correspondance même de Newman, qui lui a fourni de précieux éléments d'information. De tout cela est résulté un récit très documenté, très clair et très vivant, qui fera connaître et aimer Newman aux lecteurs français, et pourra servir de guide à ceux (nous souhaitons qu'ils soient très nombreux) qui voudraient entrer en relations plus directes et plus intimes avec ce grand esprit par la lecture de l'*Apologia* elle-même.

Mais ce n'est pas seulement une biographie de Newman, c'est une histoire générale du mouvement d'Oxford que M. Thureau-Dangin a voulu écrire. Aussi, tout en donnant la place principale à celui qui fut vraiment l'âme de ce mouvement, il a groupé autour de lui les figures si intéressantes et si variées de tous ceux qui, amis ou adversaires, eurent quelque influence sur l'évolution de sa pensée et sur la marche des événements. Voici d'abord les amis de la première heure, ceux qui contribuèrent si largement à lancer le mouvement : Keble, pour lequel Newman ressentait une si profonde vénération, et dont le recueil de poèmes, intitulé *The*

Christian Year, fit éprouver pour la première fois à beaucoup de fidèles de l'Église anglicane le besoin d'une religion plus profonde et d'une piété moins froide; Hurrell Froude, cette âme ardente et généreuse, qui contribua plus que toute autre à écarter les préventions de Newman contre l'Église romaine, et qui mourut tout jeune, pleinement catholique d'idées; Pusey enfin, dont la valeur scientifique et l'autorité partout reconnue, furent un si puissant appoint pour le mouvement tractarien, et qui, fidèle jusqu'au bout à l'amitié de Newman, le vit avec regret s'éloigner peu à peu de l'anglicanisme, sans que jamais lui-même ait partagé les doutes de son ami sur la légitimité de l'Église pour laquelle ils avaient lutté si longtemps ensemble. Puis, à mesure que Newman se rapproche de l'Église romaine, ce sont de nouveaux amis, des disciples plus ardents, qui devaient, eux, précéder ou accompagner leur maître dans sa conversion : Ward, Oakeley, Faber, et d'autres encore dont M. Thureau-Dangin esquisse au passage la physionomie. A l'opposé, parmi les adversaires du mouvement, ce sont les *libéraux*. Whately, Hawkins, Arnold surtout, dont Newman partagea quelque temps les idées au début de ses études à Oxford, et dont l'influence croissante dans l'anglicanisme ne contribua pas peu à l'éloigner d'une Église qui ne pouvait se défendre elle-même contre le rationalisme antidogmatique. Enfin, parmi les catholiques, c'est la belle figure de Wiseman, qui, à peu près seul de ses coreligionnaires, sut comprendre dès le début la portée du mouvement d'Oxford, et ne cessa depuis lors de travailler discrètement à faire tomber les préventions et les obstacles, et à amener ainsi ce mouvement jusqu'au terme où il sentait que la Providence voulait le faire aboutir.

On ne s'attend pas à trouver ici une analyse détaillée du livre de M. Thureau-Dangin et nous ne pouvons suivre dans le détail l'évolution de la pensée de Newman sous l'action des diverses influences que nous venons de signaler. Nous voudrions plutôt indiquer pourquoi ce grand mouvement religieux présente un intérêt si particulier et s'impose à l'attention, et dégager quelques-unes des leçons qui, pour nous catholiques, ressortent naturellement de l'étude de ce mouvement.

Rien de plus extraordinaire, de plus étrange même, pourrait-on dire, que cette évolution religieuse. Voici un mouvement dont le premier acte est une protestation contre une mesure favorable à l'Église catholique, puisque la première occasion des *tracts* fut le bill par lequel étaient supprimés la moitié des évêchés anglicans d'Irlande, évêchés sans fidèles, dont les catholiques devaient payer la dotation. Voici des hommes qui ne pensaient qu'à défendre l'Église anglicane, qui, sans doute, nourrissaient bien dès le début quelques idées de réformes, mais pour qui Rome était la grande ennemie. Et ce mouvement devait aboutir à rapprocher du catholicisme un très grand nombre d'esprits, et à faire pénétrer même, dans une partie de cette Église anglicane, toute protestante au début de ce siècle, presque tous les dogmes et presque toutes les pratiques de l'Église romaine; et, parmi ces hommes, la plupart devaient abandonner leur Église, pour se rattacher à ce siège de Rome, dont ils paraissaient les plus irréductibles adversaires. L'histoire de la conversion personnelle de Newman n'est pas moins remarquable. Le plus souvent les conversions se font par des influences personnelles, qui font tomber peu à peu les préventions, qui attachent le cœur avant même que la raison soit éclairée. Ici rien de semblable : jusqu'au moment où sa résolution est définitivement prise, Newman se tient à l'écart de ses compatriotes catholiques; bien

plus, leur caractère général, leur attitude politique lui déplaisent; et, en 1842, alors même qu'il est déjà fortement ébranlé, il refuse avec des paroles très dures de recevoir le P. Spencer, l'apôtre de l'union. Il n'engagea jamais de controverse avec aucun prêtre catholique; toutes les influences qui agirent sur lui furent exclusivement anglicanes. C'est donc à l'action seule de la grâce, et à l'ascendant de la vérité s'imposant peu à peu à son esprit, qu'est due sa conversion. Et c'est ce qui fait la grandeur de cette longue évolution. Nul n'eut jamais, plus que Newman, l'amour de la vérité, nul, plus que lui, ne posséda cette loyauté intellectuelle, qui fait qu'on suit docilement la lumière qui se manifeste par degrés, sans vouloir jamais la devancer. Certes, bien des liens semblaient devoir le retenir dans l'anglicanisme. Il aimait cette Église, où il avait trouvé pendant si longtemps l'aliment de sa vie religieuse, et qu'il avait défendue avec tant de zèle; rien ne l'attirait du côté des catholiques, et c'étaient des amis très chers qu'il devait laisser dans l'Église anglicane, s'il la quittait; à cela s'ajoutait pour cette âme très délicate le sentiment de sa responsabilité vis-à-vis de ses disciples tout dévoués, dont le Credo se résumait, disait l'un d'eux, en ces mots : *Credo in Newmanum*, et dont l'esprit ne pouvait manquer d'être troublé, ébranlé peut-être pour toujours par ses doutes et ses hésitations. Mais la vérité passait avant tout cela, et cette vérité peu à peu s'imposait à lui. C'est en vain qu'il essayait de défendre pied à pied la situation de son Église, et d'en justifier la légitimité à ses propres yeux. D'une part les divers événements religieux qui se succédaient en Angleterre lui montraient le caractère tout humain d'une Église aussi étroitement liée à l'État. D'autre part, la lecture des Pères de l'Église lui faisait retrouver dans l'antiquité chrétienne la plupart des dogmes et des pratiques romaines que l'anglicanisme avait rejetés. L'étude des hérésies et des schismes anciens le mettait en présence de communautés chrétiennes qui s'étaient trouvées dans la même situation que l'Église anglicane vis-à-vis de l'Église romaine, et il entendait saint Augustin en appeler à la catholicité contre ces Églises dissidentes : *Securus iudicat orbis terrarum*. Et les doutes sur la légitimité de son Église le pressaient chaque jour davantage. Il essayait de se réfugier encore dans une conception très humble, comparant la situation de l'Angleterre vis-à-vis de Rome à celle de Samarie vis-à-vis de Jérusalem, et voulant attendre un ordre décisif de sa conscience pour se séparer de son Église. Il s'en retirait peu à peu cependant, abandonnant son ministère pastoral, que, dans sa loyauté, il ne jugeait plus pouvoir remplir dans la situation d'esprit où il se trouvait. Rentré dans la communion laïque, il attendit encore deux ans, deux ans de retraite, d'étude, de luttes intérieures, voulant jusqu'au bout se laisser faire par la vérité, jusqu'à ce qu'enfin, arrivé au terme de ses recherches sur le développement de la doctrine chrétienne, il vit la lumière et fit le dernier pas.

On ne peut suivre sans émotion cette grande crise intellectuelle et morale, et il s'en dégage l'impression la plus fortifiante. Sans doute, comme on l'a très justement remarqué [1], cette conversion n'a pas directement une valeur apologétique : les questions, les problèmes qui s'agitaient dans l'esprit si profondément chrétien de Newman, sont trop différents de ceux qui troublent autour de nous tant d'intelligences, atteintes par le doute jusque dans leur fond le plus intime. Et néanmoins, pour ces intelligences elles-

1. *Revue du clergé français*, tome XX, p. 173.

mêmes, si éloignées soient-elles du christianisme, l'histoire de cette conversion pourra avoir une heureuse influence. « Si minime en effet que soit, *in abstracto*, la valeur argumentative d'un exemple, il est impossible d'approcher ce qu'il y a de meilleur et de réellement grand dans un grand esprit sans en subir l'influence. » On ne peut fréquenter une âme comme celle de Newman, sans en éprouver un amour plus profond pour la vérité.

Mais pour nous, catholiques, bien des leçons peuvent se dégager de l'histoire de la conversion de Newman. On est porté parfois à ne pas apprécier sainement l'action de Dieu dans les âmes. On a des impatiences, des étonnements, quand on voit des esprits ébranlés tarder à faire le dernier pas qui les mettrait en possession de la vérité totale, et l'on est porté à juger très sévèrement ceux qui demeurent à mi-chemin. N'y a-t-il pas encore en Angleterre même des catholiques qui sont pleins de défiance à l'égard du mouvement ritualiste, et refusent d'y voir l'action de Dieu? L'histoire de l'évolution religieuse de Newman doit nous apprendre à être moins sévères. Quand on suit de près la marche de son esprit, quand on voit les raisons de conscience qui le firent différer si longtemps de quitter l'anglicanisme, alors qu'il paraissait déjà pleinement catholique d'idées, on comprend mieux les infinies délicatesses de ces crises intellectuelles et morales, dans lesquelles les plus grandes âmes ont de la peine à reconnaître le chemin de la vérité. Et quand on voit des hommes comme Pusey, si profondément religieux, si sincères dans leur foi, ne pas éprouver les mêmes doutes qui entraînèrent Newman et s'arrêter dans la route qui aurait dû, semble-t-il, les conduire logiquement jusqu'au catholicisme intégral, on ne peut s'empêcher de se demander si cela même ne fut pas permis par la Providence dans un dessein de miséricorde. M. Thureau-Dangin essaie d'entrevoir ce dessein. Si Pusey et ses amis eussent suivi Newman dans sa conversion, c'eût été la fin du mouvement d'Oxford : « Il ne serait plus resté personne, dans le sein de l'Église établie, pour y opérer cette étonnante transformation, qui depuis lors, sous l'action de Pusey et de ses disciples, l'a tant rapprochée du catholicisme; au contraire, cette défection eût à tout jamais discrédité, aux yeux des anglicans, les idées qui y auraient conduit. » Or, avec les plus éminents théologiens anglais, M. Thureau-Dangin voit dans cette catholicisation graduelle de l'anglicanisme un mouvement très heureux, qui amène, dès aujourd'hui, de nombreuses conversions individuelles et prépare, pour un avenir indéterminé, un retour plus général de l'Angleterre à l'Église romaine. Aussi est-il amené à conclure que « Pusey et ceux qui sont demeurés avec lui, ont pu être aussi, à leur façon, les instruments du dessein providentiel, et que leur résistance, si déplorable sous certains rapports, a produit cependant des résultats qui n'eussent pas été obtenus par leur conversion immédiate. »

Il est une autre leçon qu'il importe peut-être de recueillir, et que M. Thureau-Dangin a aussi signalée. En voyant combien Newman fut longtemps arrêté dans sa conversion par la conduite des catholiques eux-mêmes, par certaines pratiques, qu'à tort il croyait encouragées par Rome, par l'alliance trop étroite des catholiques anglais avec un parti politique, dont il jugeait, lui, les tendances dangereuses, nous devons apprendre à surveiller beaucoup notre attitude, afin de ne pas mettre, nous-mêmes, inconsciemment, des obstacles au rapprochement d'âmes de bonne volonté, mais encore insuffisamment éclairées. Il faut ici laisser parler M. Thureau-Dangin. « Il faut prendre garde, dit-il, de ne pas fournir d'aliments aux préventions des non-catholiques. Parmi ces préventions, il

en est qui portent sur l'essence des vérités catholiques; nous ne pouvons y avoir égard, et ce serait une piètre tactique de chercher à les désarmer, en voilant nos dogmes par des équivoques. Mais d'autres préventions s'attachent à des thèses ou à des pratiques qui, loin d'être essentielles à notre foi, souvent la dénaturent. Il dépend de nous de ne pas y fournir de prétexte. C'est ce dont on ne se préoccupe pas assez dans nos rangs. Quand quelques catholiques prennent plaisir à exagérer la portée de certains dogmes; quand ils érigent, de leur propre chef, en articles de foi des opinions erronées ou douteuses; quand ils préconisent des dévotions tout au moins puériles, sinon suspectes; quand ils donnent le spectacle d'une crédulité ridicule; quand, affublant leur routine et leur ignorance du masque de l'orthodoxie, ils prétendent, au nom de cette dernière, limiter la légitime liberté de la critique et de la science; quand, en tout, ils semblent se donner pour tâche de diminuer dans les âmes la virilité et l'indépendance qui ne sont nullement incompatibles avec le vrai christianisme, je ne sais s'ils se flattent d'être ainsi des catholiques plus complets, mais il leur suffirait d'entendre ce qui se dit, de lire ce qui s'écrit dans le monde anglican, pour se rendre compte du contre-coup fâcheux qu'ont, outre-Manche, des imprudences auxquelles ici nous serions parfois tentés de ne pas prêter grande attention. Les catholiques ont donc à s'observer sur ces points. Ce sera, avec la prière, leur façon d'aider à la conversion, sinon de l'Angleterre, du moins de la partie de l'Église anglicane qui est visiblement en route vers le catholicisme. »

M. Thureau-Dangin termine cette première partie de l'histoire qu'il a entrepris de raconter en citant un mot de Gladstone, qui disait, à propos de la conversion de Newman, que « l'année 1845 avait marqué la plus grande victoire que l'Église de Rome eût remportée depuis la Réforme », et il fait suivre cette citation d'une réflexion, qui semble bien un regret : « Les catholiques ont-ils conscience d'avoir pleinement tiré parti de cette victoire? » Nous devons bien reconnaître, en effet, que, sur le continent du moins, la conversion de Newman a passé trop inaperçue, et qu'on n'a pas su mettre en œuvre encore, comme on l'aurait dû, les grandes et fécondes idées que l'illustre converti apportait au catholicisme. On semble se reporter avec plus d'attention vers la personne et l'œuvre de Newman. Et ce ne sera pas un petit service qu'aura rendu M. Thureau-Dangin en faisant connaître et aimer au grand public français celui qui restera la plus grande figure du catholicisme en Angleterre, au XIXe siècle. Il ne nous reste donc qu'un souhait à exprimer, c'est que maintenant on fasse pour les œuvres du grand cardinal ce que M. Thureau-Dangin a fait pour l'histoire de sa conversion, et qu'un théologien exercé nous donne bientôt une étude d'ensemble sur la théologie du cardinal Newman.

*
* *

D'où qu'il vienne, tout effort tenté pour faire pénétrer dans le grand public la connaissance de plus en plus profonde de nos origines chrétiennes nous semble mériter d'être signalé et encouragé. Encore faut-il cependant que les ouvrages qui s'inspirent de cette ambition si louable, tiennent les promesses qu'ils annoncent et répondent à l'espoir qu'ils font naître. Tel ne nous semble pas le cas du livre : *L'apôtre Paul et le Monde*

ancien de M. L. SCHNELLER[1]. Il nous est présenté comme un volume « de science pieuse, mais de science populaire ». En réalité, en fait de piété, nous trouvons bien là quelques effusions sentimentales sur l'œuvre de saint Paul, mais elles sont noyées dans des descriptions interminables, ou associées à de bizarres rapprochements entre le grand apôtre et Luther, et même à des récriminations encore plus déplacées contre l'Eglise romaine et ses missionnaires. Quant à la science, elle n'est guère représentée ici que par la photographie. Et le malheur est que ces vues, si intéressantes qu'elles soient par elles-mêmes, quand elles ne sont pas purement fantaisistes, nous représentent tout au plus l'aspect des lieux, tels qu'ils ont apparu à M. SCHNELLER, mais non tels que les a contemplés saint Paul. L'auteur tâche bien de suppléer par des descriptions très nombreuses, trop nombreuses même, qui ne manquent ni de fraîcheur, ni d'éclat, mais encore ici, c'est toujours le paysage de M. SCHNELLER qui est mis sous nos yeux. Notre auteur s'essaie bien à ressusciter celui de saint Paul par l'effort de son imagination: mais quelle confiance peuvent inspirer ses reconstitutions conjecturales quand on voit de par ailleurs le peu d'étendue et de solidité de ses connaissances exégétiques ou historiques?

Sans abuser, plus qu'il ne convenait dans une œuvre de vulgarisation, des ressources que lui offraient les derniers travaux de ses compatriotes, que n'a-t-il mis à profit la lumière qu'ils ont projetée sur l'œuvre de Paul? Pourquoi n'a-t-il pas utilisé au moins les résultats généralement acquis aujourd'hui? Rien de cela n'a transpiré dans son livre. On le dirait écrit, il y a plus de cent ans. Ainsi, nous y trouvons sur les institutions grecques, ou sur l'empire romain, force développements et aperçus qui ne dépareraient pas l'*Histoire ancienne* de notre bon vieux Rollin. On apprend là que Mithra était une divinité égyptienne (p. 484), et l'empereur Claude « un rat de bibliothèque », qu'Homère fut indubitablement l'auteur de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* et non moins certainement Ionien, qu'il fit même entendre sa voix dans les rues d'Éphèse, etc., etc.!

A telle citation qu'on vient de lire, on a pu voir que M. SCHNELLER ne craint pas trop de déroger en descendant des hauteurs, où plane habituellement son style, jusqu'au terme le plus familier et même jusqu'à l'argot. Si c'est par là qu'il a cru rendre sa « science populaire », nous doutons encore qu'il ait pris le bon moyen. Mais ni sur sur ceci, ni sur quelques autres incorrections d'expression qui déparent son récit, nous n'insisterons guère; peut-être la faute en est-elle uniquement au traducteur.

***

Voici une édition de la Monadologie vraiment excellente : *Leibniz, La Monadologie, avec introduction et notes* (Paris, Lecoffre). Elle a pour auteur M. l'abbé PIAT, professeur à l'Institut catholique de Paris. Les notes qui accompagnent le texte sont en grande partie des citations de Leibniz lui-même. Ces citations contribuent de la façon la plus heureuse à éclaircir ou à compléter le sens des propositions de la Monadologie que leur brièveté rend difficilement intelligibles. L'introduction, de près de cent pages, est un exposé général de la philosophie leibnizienne. Elle se divise en cinq paragraphes. Dans le premier, l'auteur

1. L. SCHNELLER, pasteur à Cologne. *L'apôtre Paul et le Monde ancien*, traduit librement de l'allemand par Jules Gindraux. Paris, Fischbacher.

marque les diverses phases du long travail qui a conduit Leibniz à la conception de son idée maîtresse, l'idée de la monade. Chacun des autres est consacré à l'un des quatre objets auxquels se rapportent les théories de Leibniz : la substance, l'âme, Dieu, le bien. Toute cette étude critique est un modèle de clarté, de précision, de finesse et de mesure. Si on avait qualité pour donner ici des conseils, on en recommanderait la lecture à ceux qu'une admiration trop exclusive de la scolastique porte quelquefois à oublier que celle-ci n'est pas toute la philosophie. M. Piat les aiderait à comprendre que plus d'une conclusion du péripatétisme thomiste n'a qu'une valeur hypothétique. En même temps, il leur ferait sentir l'effrayante complexité des problèmes métaphysiques, et leur apprendrait à se défier des explications verbales (p. 56, 112, 113). Il leur rappellerait enfin que le premier devoir de la philosophie traditionnelle, « si elle tient à faire quelque impression sur ses adversaires (p. 89) », est de se rendre compte des systèmes modernes, et d'accepter franchement la part de vérité qu'ils peuvent contenir : « Vetera novis augere et perficere. »

*
* *

Un des faits les plus marquants de l'apostolat du premier siècle est l'établissement d'une communauté chrétienne à Corinthe. Comment, dans cette ville d'affaires, de luxe, de plaisirs, de débauches, saint Paul a-t-il pu prêcher « Jésus-Christ crucifié »? Comment a-t-il planté la foi dans ces âmes frivoles, comment surtout a-t-il réussi à l'y maintenir avec son cortège d'obligations morales? C'est une question souverainement intéressante. M. Ignace Rohr (cath.) en fait l'objet d'une nouvelle étude : *Paul et la communauté de Corinthe*[1]. Après avoir tracé une brillante et savante description de la ville grecque, alors trop fameuse, il examine sur quelle base a pu être fondée la communauté des premiers chrétiens; quelle fut, au point de vue moral, la situation de cette Église naissante; comment, divisée bientôt en plusieurs partis, elle fut sauvée par la sagesse et l'énergie du grand apôtre. Dans une section spéciale, l'auteur étudie la nature des dons surnaturels énumérés dans la première épître aux Corinthiens. Il est très difficile de savoir en quoi consistait au juste le *don des langues*. La plupart des exégètes catholiques voient là le pouvoir miraculeux de parler des langues étrangères, pareil à celui dont furent favorisés les disciples au jour de la Pentecôte. M. Rohr, s'appuyant surtout sur I Cor., xiv, 14, 19, 26, pense qu'il s'agit d'un langage produit dans l'extase, sous l'influence de l'Esprit divin, et suspendant le libre exercice des facultés mentales, — langage semblable, mais seulement par une lointaine analogie, à l'enthousiasme sacré des cultes païens. Cette interprétation laisse sans explication plusieurs termes ou raisonnements de saint Paul : par exemple, la citation d'Isaïe, où il s'agit de langues *étrangères*, a pour conclusion immédiate : « *Donc les langues* sont un signe pour les infidèles et non pour les fidèles (ỳ 22); » et l'apôtre applique cette parole au don manifesté dans la communauté de Corinthe. Quoi qu'il en soit d'un point particulier assez obscur, ce petit volume est remarquable par la richesse de ses informations, la solidité de sa doctrine, et la clarté de l'exposition.

1. *Paulus und die Gemeinde von Korinth. Biblische Studien*, IV, 4. (Fr. i. B. Herder, 189 .)

*
* *

Les ecclésiastiques — trop rares — qui parmi nous s'intéressent aux choses bibliques, auront appris déjà que le premier volume d'une *Bible polyglotte*, publiée par la librairie Roger et Chernoviz à Paris, est en vente. Ces éditeurs nous donnent sur quatre colonnes parallèles : 1° les Septante, 2° l'hébreu, 3° la Vulgate, 4° une traduction française de la Vulgate, œuvre de feu l'abbé Glaire.

Disons, tout de suite, que l'idée de mettre une traduction française de la Vulgate en regard de la Vulgate elle-même, est regrettable, d'abord parce qu'il n'est pas d'ecclésiastique si dépourvu de tout qui n'ait une Bible en français dans sa bibliothèque, ne fût-ce que la très honnête traduction du P. de Carrières; ensuite parce que supposer que la Vulgate ait besoin d'une traduction française pour être entendue de ceux qui achètent une polyglotte, c'est une supposition que nous aimons à croire gratuite; et enfin parce que donner une traduction française littérale de la Vulgate quand on n'en donne autant ni aux Septante, ni surtout à l'hébreu, c'est négliger un élément essentiel d'intérêt.

Le texte grec, nous assure-t-on, est celui de l'édition Sixtine. Les éditeurs avaient pensé d'abord pouvoir se borner à reproduire le grec de la polyglotte de Stier et Theile; mais devant les critiques très vives que cette reproduction provoqua, surtout du côté des Jésuites allemands, ils déclarent avoir recouru au pur texte de l'édition romaine qui, comme on sait, est établie principalement sur le *Codex Vaticanus;* et ils déclarent avoir donné des variantes choisies par eux-mêmes dans le *Codex Alexandrinus*, le *C. Sinaiticus*, le *C. Ephraemi*, et dans quelques éditions, celle d'Alde, celle d'Alcala, celle de Tischendorf, celle de Swete.

Assurément des éditeurs qui ne prétendent pas à donner une édition critique rigoureusement, sont libres d'agir ainsi, mais c'est déjà du pur arbitraire. Encore s'y tiennent-ils? On relève dans l'appareil (par exemple p. 626, 632, 646, 654, etc.) le sigle X, et ailleurs (par exemple p. 638, 644, 650, 652, 656 etc.) le sigle X' : en se reportant à l'explication des signes et abréviations, on apprend que ce sigle désigne « les manuscrits moins importants en dehors des deux [?] manuscrits désignés plus haut ». Et il parait que les « deux manuscrits désignés plus haut » sont le *C. Vaticanus* et le *C. Alexandrinus*. Qu'est-ce que ces « manuscrits moins importants »? Mais passons. On cherche alors quelque variante du *C. Sinaiticus* et du *C. Ephraemi :* nous avons collationné les Nombres et le Deutéronome (p. 628-1016) sans rencontrer *une* seule variante du *C. Ephraemi*, ni plus de *six* variantes du *C. Sinaiticus* (p. 660, 662, 664), aucune mention de Tischendorf ni de Swete!

Le texte hébreu est la reproduction mécanique des clichés de la *Polyglottenbibel* de Stier et Theile (1847-1855).

Le commentaire porte sur le texte français de l'abbé Glaire, mais il indique les leçons divergentes de l'hébreu et des Septante. Nous avons le regret de le trouver sur ces deux points très insuffisant. On se trouve, en effet, en présence de versets qui ont souvent un sens en hébreu, un sens différent en grec et en latin. Du moment qu'il oppose des divergences, et c'est la condition d'une polyglotte, il faut que le commentateur résolve la question qui se pose pour nous de savoir quel est le sens génuin. Or le présent commentaire ne donne pas cette solution. Exemple : Gen. XLIX, 21-22, l'abbé Glaire traduit :

Nephtali, cerf échappé :
il donne des paroles pleines de beauté.
Joseph, fils croissant,
fils croissant et beau à voir :
les jeunes filles ont couru sur la muraille.

Sur quoi le commentateur écrit : « *Cerf échappé.* Le cerf ou la gazelle est dans l'Écriture l'emblème du guerrier rusé et agile. *Les jeunes filles :* expression poétique pour désigner des branches : dans le texte original, Joseph est comparé à une branche chargée de fruits, dont les rameaux couvrent les murailles... » C'est trop peu pour des lecteurs qui savent peut-être au moins comment à un examen de licence ès-lettres on *explique* des textes qui ne sont point sacrés.

Voilà pour l'herméneutique. Voici pour la critique textuelle :

Cerf échappé. Hébreu : « biche » [en liberté]; d'autres traduisent : « térébinthe étalant » [ses feuilles]; ce qui se rapproche des Septante : « *Virgultum resolutum.* » — *Il donne des paroles pleines de beauté.* Septante : « donnant dans ce qu'il produit la beauté. »

Joseph, fils croissant. Hébreu : « Joseph est un rameau chargé de fruits ». — *Beau à voir.* Hébreu : « sur [les bords d'] une source » ; Septante : « digne d'envie ». — *Les jeunes filles ont couru sur la muraille.* Hébreu : « les filles (ses branches) courent les murailles » ; Septante : « mon jeune fils, viens à moi ».

Comment débrouiller cet écheveau? Quelles règles a-t-on posées? Et ces règles eussent-elles été posées dans l'introduction, aurait-on là les éléments suffisants à l'établissement du texte critique génuin, tel, du moins, que les critiques les plus sûrs le restituent?

Nephtali est un térébinthe qui projette ses rameaux,
il fournit des branches splendides.
Joseph est un jeune taureau vers une source,
ses pas se dirigent vers une fontaine...

Ces réserves ne nous empêchent pas de dire que la Polyglotte de Roger et Chernoviz peut rendre des services, en mettant les textes grec et hébreu à la portée des plus modestes acheteurs. L'éminent et savant évêque qui a écrit pour cette Polyglotte quelques pages d'introduction a signalé en termes parfaits cette utilité élémentaire et provisoire.

*
* *

Dans une introduction générale, M. Hoberg[1] traite sommairement de l'auteur, des sources, du texte du Pentateuque, des noms divins, des additions et modifications faites après Moïse. Il conclut : Moïse est l'auteur du Pentateuque, cela ne signifie pas que chaque mot, chaque phrase, sans exception, vient de lui, mais « le Pentateuque est le produit de l'évolution religieuse dans le peuple de Dieu, depuis Moïse jusqu'après l'exil, évolution basée sur les prescriptions écrites de Moïse, lesquelles, pour l'étendue comme pour l'importance, sont la partie de beaucoup la plus considérable de la Loi ancienne » (p. XXVII). Puis, M. Hoberg résume clairement les principales hypothèses de la critique moderne sur ce sujet. L'exposé des systèmes est suivi d'une esquisse de réfutation, aux points de vue littéraire, historique et religieux, visant surtout la théorie de Wel-

1. *La Genèse expliquée d'après le sens littéral* (en allemand). Herder, Fribourg-en-Br., 1899.

lhausen; quelques distinctions y seraient opportunes, et plusieurs preuves mériteraient d'être fortement consolidées, s'il était possible. Par exemple, la haute antiquité du Pentateuque samaritain, bien vite affirmée (p. XVI), se concilie difficilement avec l'hypothèse formulée un peu plus loin (p. XXIV) : « Dans la Genèse, est-il dit, le nom divin ELOHIM a été remplacé par IAHVÉ, aux endroits où il s'agit de Dieu comme auteur de la Révélation. Cela se fit à l'époque d'Isaïe, quand le nom de Iahvé, connu depuis Moïse, fut devenu plus populaire grâce à la prédication des Prophètes. *Les mêmes changements, aux mêmes passages, s'introduisirent quelques années plus tard dans le Pentateuque samaritain qui existait préalablement.* » C'est absolument invraisemblable. En tous cas, une hypothèse aussi fragile, à peine aidée de quelques variantes des LXX, ne donne pas le droit de substituer partout *Élohim* à *Iahvé* ou à *Iahvé-Elohim*, en corrigeant systématiquement le texte hébreu actuel (quarante et une fois dans les neuf premiers chapitres de la Genèse; je ne sais combien de fois dans les suivants). Les critiques ne goûteront pas cette solution simpliste. Ils ne seront pas touchés non plus par de courtes listes de mots, dressées à l'effet de prouver l'identité de vocabulaire des divers documents, mais dépourvues de toute valeur démonstrative parce qu'elles sont trop incomplètes et excluent systématiquement ce qui est favorable aux adversaires.

*
* *

The Guardian, qui, comme chacun sait, est l'organe du haut clergé anglican, consacre, dans le numéro du 11 avril, un article au docteur MIVART, qui renferme d'instructives réflexions. SAINT-GEORGES MIVART, dit-il, était de la lignée des grands convertis à l'Église romaine en notre pays : il était le dernier de la lignée. Toutefois, sa conversion s'était produite si tôt dans sa vie que l'on peut dire de lui qu'à l'encontre des autres grands convertis, il avait été romain d'éducation.

Le docteur MIVART était un « intéressant spécimen *d'un cas qui n'est pas rare, celui de l'attachement persévérant à une Église combiné avec le presque complet abandon des doctrines de cette Église* ». L'Église établie présente un cas semblable dans la personne de M. Mathew Arnold, homme de lettres et protestant. MIVART, lui, était homme de science et catholique. Il avait voulu « accommoder la théologie aux méthodes et aux découvertes scientifiques modernes ». Tant qu'il s'était agi de croyances non définies, sa tentative n'avait causé que de l'intérêt ou de la surprise : quand il en vint aux vérités qui sont de l'essence propre de la foi chrétienne, ce fut un scandale dans le sens strict du terme. Sans doute, MIVART s'appliquait à marquer qu'il n'embrassait pas toutes les opinions pour lesquelles il demandait qu'elles fussent tenues pour libres : et il faut marquer d'autant mieux cette réserve qu'il n'est plus là pour décliner les charges que l'on pourrait accumuler contre lui. Mais, sans alléguer qu'il adoptait « aucune des étranges vues qu'il discute dans les deux articles publiés par lui en janvier et mars, nous ne pouvons douter que la plupart de ces vues ne fussent envisagées par lui avec sympathie : et s'il en est ainsi, on nierait difficilement qu'il se fut éloigné, et bien loin, du catholicisme, disons même du christianisme. »

MIVART, continue le journal anglican, *était en situation de citer, quoique sans donner de noms, des théologiens individuels dans l'Église romaine qui tenaient ou approuvaient chacune des opinions en question.*

« Mais, à toutes les époques, pareils cas individuels ont pu se rencontrer et nous craignons que l'Église d'Angleterre n'en renferme quelques-uns dans son clergé d'aujourd'hui. » Au surplus, le critique anglican n'y voit pas grand scandale, en quoi nous aurions plus de scrupules : il requiert seulement que l'on veuille bien n'identifier pas ces individualités avec l'Église dont elles se réclament. A ses yeux, le tort unique de MIVART fut de se méprendre sur la nature de la vérité religieuse. La vérité était pour lui l'exacte relation d'un acte intellectuel et de quelque existence objective. Donc il n'y avait point de donnée que l'analyse ne dût démontrer vraie ou fausse. Ce qui revient à dire, comme M. Wilfrid Ward l'a bien montré, qu'il n'admettait point de mystères de foi, comme si tout ce que nous saisissons devait se transposer dans l'esprit en termes appropriés à l'esprit même, et comme si toute vérité théologique était purement intellectuelle. Cette prétention fait penser à ce géomètre légendaire qui dédaignait le *Paradis perdu,* parce que le *Paradis perdu* ne prouvait rien! Elle était la conséquence de l'éducation scientifique de MIVART.

Notre critique anglican penche à voir dans ce grave défaut une « illustration des méthodes rationalistes de la théologie des Jésuites ». Pour lui, « l'école théologique dominante, dans l'Église romaine, est l'école qui veut accommoder à la raison des mystères qui ne peuvent être acceptés que par la seule foi, et qui travaille avec l'illusion que toute question est susceptible d'une réponse juste ou fausse. »

Cette façon de rendre les Jésuites responsables des erreurs de MIVART fera sourire. En réalité, qu'il y ait une théologie plus soucieuse de déduire que d'observer, c'est ce qu'on ne saurait nier. Et qu'il y ait, parmi les catholiques mêmes, une réaction contre cette théologie intellectualiste, soit dans le sens de la critique, soit dans le sens de l'expérience, c'est ce dont témoignent suffisamment les articles comme ceux de M. Loisy ou du P. Tyrrel. Enfin, que cette réaction ne soit pas sans danger, c'est ce que prouve le cas de l'infortuné MIVART.

Car, il nous semble, ce n'est point d'avoir fait trop d'usage de la « théologie des Jésuites », mais bien plutôt d'avoir voulu se passer d'elle, que MIVART pourrait être accusé, et quand nous disons, « théologie des Jésuites », nous pensons infiniment moins au cardinal Franzelin ou au R. P. Clarke qu'à cette nécessaire et essentielle théologie qui n'est que la révélation analysée et réfléchie par le traditionnel travail de l'Église.

Aussi bien ces réflexions n'épuisent-elles pas le cas douloureux de SAINT-GEORGES MIVART, et ce cas, si différent de celui du docteur Schell, a trop d'analogies avec une certaine mentalité qui menace de se développer ailleurs que chez les catholiques d'Angleterre, pour que nous n'y revenions pas plus à fond incessamment.

LA RÉDACTION.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

LES PHILOSOPHIES NÉGATIVES

D'APRÈS M. ERNEST NAVILLE [1]

A la surprise éprouvée lorsqu'on rencontre, par aventure, un philosophe raisonnable, oserai-je dire qu'il se mêle une légère déception? Dépouillée des formules barbares dont elle se hérisse aujourd'hui si volontiers, des voiles où elle s'enveloppe, des singularités et des raffinements dont elle prétend s'enrichir et s'embellir, la philosophie semble, à plusieurs, manquer de prestige et les « savants » la confondent avec la littérature dans un égal et tranquille mépris. Au contraire, des termes techniques leur paraissent une garantie d'exactitude, des propositions inintelligibles une marque de profondeur, des affirmations paradoxales un indice de pénétration. C'est pour leur plaire, sans doute, qu'un trop grand nombre de nos philosophes nous présentent d'insondables énigmes et d'inextricables logogriphes dont s'éloignent les profanes et qui font se pâmer d'aise les initiés. Et pourtant, Descartes, Pascal, Malebranche seraient-ils vagues ou superficiels pour avoir cherché et réussi à être intelligibles? Fidèle aux traditions du spiritualisme français, M. Ernest Naville a pensé et prouvé qu'on peut être à la fois clair et profond, suggestif et précis, ingénieux et solide. C'est une façon et non la pire ni la plus facile d'être original. On peut s'en convaincre en parcourant le dernier livre qu'il ait publié : *Les Philosophies négatives*. Essayons d'en résumer le contenu et d'exprimer librement les réflexions qu'il nous inspire.

1. *Les Philosophies négatives*, par E. Naville. Paris, Alcan, 1900, 1 vol. in 8° de 265 pages.

I

Et d'abord, que faut-il entendre par Philosophie négative? C'est une doctrine incapable de résoudre le problème universel parce qu'elle nie la valeur des solutions affirmatives auxquelles M. Naville réserve le nom de *systèmes*. Elle est radicalement viciée par une contradiction fondamentale impliquée dans son concept : elle déclare la vérité inaccessible, repousse comme inefficaces les moyens par lesquels l'homme a voulu l'atteindre ou nous en propose de nouveaux qui, à l'usage, demeurent frappés d'impuissance. De la philosophie, elle ne réalise pas la définition et ne conserve que le nom vide, « magni nominis umbra ».

Qu'est-ce donc que la philosophie? — A l'examen de cette question, l'auteur consacrait, il y a six ans, un ouvrage où il s'efforce de la définir. « La philosophie est la recherche d'un principe qui, dans son unité, rende raison de la totalité de l'expérience ; son objet est l'étude du problème universel. Un système de philosophie est un essai d'explication de l'univers [1]. »

S'il en est ainsi, on voit tout de suite que le mot positif est pris ici dans un sens déterminé et désigne un système ramenant à un principe d'unité la variété et la multiplicité des êtres et des choses : ce principe, Spinoza le nommera *substance,* Hobbes, *matière*, Leibniz, *monade*, Hume *moi*, Schelling, *absolu,* Hégel, *idée;* mais la persuasion invincible de tous ces penseurs, c'est qu'on peut chercher, c'est qu'on doit trouver une cause qui domine et produise les modes, les effets, les apparences, dont l'ensemble constitue l'univers. D'ailleurs, et cela est visible, un système positif n'est pas toujours un système vrai, puisqu'aucun de ceux que nous venons de rappeler ne répond à la conception réelle du

1. *La définition de la Philosophie*, p. 286.

monde et de la vie, mais chacun ouvre à l'intelligence humaine un chemin par lequel elle peut expliquer, bien ou mal, l'essence des choses et remonter à leur origine. Tout au rebours, ce chemin est barré par la philosophie négative. Elle est une conception illusoire, elle n'aboutit pas. Les systèmes positifs nous peuvent conduire au faux, mais ils nous mènent quelque part; les doctrines négatives ne nous conduisent à rien : ce sont des impasses. Pourquoi donc leur accorder notre attention? Parce qu'il importe de prémunir l'esprit humain, qui, séduit par les vérités partielles qu'il y découvre, serait tenté de s'y engager. Aussi bien de grands penseurs et parfois de très honnêtes gens y ont marché avant nous et peuvent y conduire des âmes droites, sincères, inexpérimentées; et enfin, cette négation a revêtu les formes les plus diverses et les plus opposées, de telle sorte qu'il est malaisé de la reconnaître et de la saisir. La décrire sous les masques qui la déguisent, c'est donc une partie essentielle de l'art d'arriver au vrai.

Mais peut-on arriver au vrai? Non, répond le sceptique : il n'est aucune connaissance humaine qui puisse être rangée en dehors de la catégorie du doute. — Oui, certes, dit au contraire le traditionaliste; mais c'est la croyance et non la science qui fournit à l'homme les vraies certitudes. — Qu'entendez-vous par « vraies certitudes », objecte le positiviste? Sans doute, les résultats de l'expérience, les données sensibles, les faits? Mais alors c'est la science seule qui nous en garantit l'acquisition : car seule elle ordonne les faits et découvre entre eux des rapports constants ou des lois. — Mais ces lois, reprend un dualiste, ne sont-elles pas irréductibles comme l'étendue et la pensée, le mal et le bien? La recherche du principe unique est donc chimérique : le monde est le résultat d'une double action et d'un conflit éternel présidant à la formation des êtres. — « Le conflit éternel », remarque un criticiste, existe peut-être parmi les phénomènes, mais il s'apaise entre les noumènes. L'apparent déterminisme exigé par la nature se ramène à la finalité supposée

par la morale. L'impératif catégorique résout l'antinomie qui oppose le mécanisme à la liberté et nous fait retrouver par la raison pratique les vérités objectives qui s'étaient évanouies comme des fantômes sous l'inexorable regard de la raison pure. — Ce devoir, s'écrie un mystique, ni la nature, ni la raison, ni la conscience ne peuvent l'établir ou le révéler. Il est une voix entendue dans le ravissement de l'extase, dans la vue directe de l'être adorable, dans l'union immédiate avec l'être infini. — Vous le voyez bien, conclut un éclectique, chacun des systèmes imaginés par le génie des philosophes nous trompe en nous attirant par ses lueurs ; s'il faut se garder de les repousser ou de les accepter sans contrôle, on doit les étudier tous, choisir parmi les éléments qui les composent pour les faire entrer, après les avoir éprouvés dans l'édifice lumineux de la vérité. — Scepticisme, Traditionalisme, Positivisme, Dualisme, Criticisme, Mysticisme, Éclectisme, telles seront pour M. Ernest Naville les Philosophies négatives.

II

« L'esprit humain est incapable de parvenir à la vérité. » Cette doctrine fut-elle jamais une conviction, s'étendit-elle à tous les ordres de connaissances? Il semble que la nécessité de vivre oblige l'homme à l'affirmation : il n'est guère d'action qui n'implique la croyance à la réalité des choses, aux combinaisons des nombres, aux règles de la logique, aux postulats de la morale.

« Non seulement je ne sais rien, mais je ne sais pas même que je ne sais rien, » disait Métrodore de Chio. La science est trop fière de ses conquêtes pour douter des lois qu'elle a découvertes. « Il est certain, dit M. Naville, que nous pouvons acquérir, en quelque degré, la connaissance des lois de la nature, puisque cette connaissance nous permet d'agir sur la nature. » Il trouvera des métaphysiciens pour lui

répondre que cette connaissance n'est qu'une approximation grossière, une traduction symbolique, un ordre et une liaison entre des états de conscience qui n'existent qu'en eux-mêmes et pour eux-mêmes. « Le réel extra-logique, n'est qu'un mot recouvrant un concept contradictoire... Le réel ne devrait jamais être posé comme objet[1]. » Sans doute parce qu'ils expliquent l'univers par les évolutions de l'idée, ces philosophes ayant édifié un *système* n'appartiennent pas au groupe *négatif*. Le scepticisme décrit et combattu ici sera plutôt l'agnosticisme, l'ignorance des origines et des destinées. En pourrait-on rechercher les causes?

Il naquit, selon M. Naville, des excès d'un dogmatisme intempérant. Son coreligionnaire, Vinet, avait déjà signalé « l'insolence du dogmatisme qui ouvrit la voie à l'insolence du pyrrhonisme »; cette réaction est possible après tout en quelques rares esprits, mais elle ne fut ni universelle ni décisive. « Une autre de ces causes est une idée fausse de la liberté de penser. » (P. 24.) Faut-il opter, par exemple, entre Spinoza et Leibniz, entre le panthéisme et le théisme? « Non, écrivait Amiel; l'homme étant capable de visiter ces deux domaines, à quoi bon se mutiler? Toute croyance spéciale est une raideur et une obtusité[2]. » Enfin le doute universel est l'expression scientifique de ce fait que « la raison peut avoir des moments de vertige où elle doute d'elle-même ». (P. 29.) Le scepticisme serait ici la confusion entre un état pathologique et morbide et un état sain et normal de l'intelligence.

A cette étiologie succède l'énumération des symptômes que produit la maladie. Logiquement, elle devrait engendrer le silence et l'inertie. Pourquoi parler puisqu'on ne sait que dire, pourquoi agir puisqu'on ne sait que faire? On est mené par des impulsions nobles ou basses suivant les hasards de l'éducation ou de l'hérédité, « par des passions que rien ne dirige, ne réfrène ou ne modère. « Le scepti-

1. Weber, *Revue de Métaphysique et de Morale*, novembre 1797, p. 682.
2. *Journal intime*, 18 février 1888.

cisme menace donc les bases de la morale en même temps qu'il dénie toute valeur aux recherches de la philosophie. » (P. 37.)

Néanmoins, cette impuissance de la raison, est-il impossible de l'opposer aux prétentions de l'incrédulité, de la faire servir au profit de la vérité religieuse? Si la source unique de la métaphysique et de la morale est la tradition, nous possédons mieux que des entités et des abstractions vides et stériles, une autorité réelle, concrète, vivante à laquelle il nous suffit d'obéir pour arriver simplement, rapidement et sûrement au terme dont nous éloignent les détours infinis d'une aventureuse dialectique. — Il serait imprudent, il serait injuste de contester les services que rend la tradition : elle est essentielle pour transmettre et généraliser les résultats de l'expérience et les doctrines explicatives. Réduit aux faits qu'il constate, aux hypothèses qu'il imagine, aux vérifications dont il est capable, l'homme le mieux doué connaîtrait à grand peine un très petit nombre de vérités mêlées à d'innombrables et inévitables erreurs. Cependant, l'ordre naturel, les principes de la raison sont la condition essentielle, le fondement des croyances. Une métaphysique est la base indispensable d'une religion qui l'enrichit et la dépasse. A l'abbé Bautain qui écrivait : « Ce qu'on veut bien appeler ma philosophie n'est que la parole chrétienne scientifiquement expliquée », M. Naville reproche avec raison de confondre la théologie et la philosophie. Charron, Montaigne, Huet, Pascal, Bayle, autant de noms qui expriment les tendances et les intentions des traditionalistes; d'un point central, par des routes divergentes, ils aboutissent au doute ou à la foi. Mais ils s'accordent en cette affirmation commune de l'auteur des Pensées : « Nous sommes naturellement incapables de vrai et de bien. » Il est aisé de faire ressortir l'imprudence de cette apologie; elle enlève tout moyen de dissiper les doutes qui peuvent naître dans les âmes au sujet de l'existence de Dieu, de la liberté, de la vie future.

Les églises protestantes et schismatiques ont reconnu ce danger : des textes tirés du *catéchisme de Genève* et de la *Théologie orthodoxe* nous renseignent à cet égard. Mais on ne peut nier que Luther et Calvin ne soient favorables à une théologie ayant brisé les liens qui la rattachent à la nature et à la raison. Le Concile du Vatican s'est montré à la fois plus explicite et plus logique en répudiant et en proscrivant le fidéisme. — « Le traditionalisme n'a plus aujourd'hui de très notables représentants. » (P. 57) — Il est vrai que les propositions soutenues par La Mennais ou Bonald ne seraient guère adoptées maintenant dans leur sens littéral, mais l'esprit qui les anime vit encore, transformé sous des aspects nouveaux, exprimé en des termes rajeunis par les néo-kantistes. On le retrouve dans la théorie qui fait reposer la science sur la croyance, la métaphysique sur la morale et l'on estimera, sans doute, que l'auteur des *Bases de la croyance,* M. Balfour s'en est manifestement inspiré, puisque son ouvrage si remarqué se condenserait presque dans cette phrase : « Il n'est pas exagéré d'affirmer que si nous voulons trouver la qualité qui nous élève surtout au-dessus de la brute, il nous la faudra chercher non pas tant dans notre faculté de convaincre et d'être convaincus par le raisonnement, que dans notre capacité d'influencer et d'être influencés par l'autorité [1]. » Contre ces novateurs, la définition d'Aristote a la valeur d'une preuve : l'homme n'est un animal religieux, moral, politique, artiste que parce qu'il est un animal raisonnable.

Mais sa raison, combien le positivisme l'amoindrit et la mutile. Comment les phénomènes s'ordonnent, c'est l'objet exclusif qu'il propose à l'intelligence. Les causes premières et dernières dont la découverte est le but glorieux des efforts de la pensée étant inaccessibles, l'ambition humaine doit se borner à constater les rapports constants qui unissent les phénomènes. L'abbé de Broglie écrivit, il y a quelques an-

1. *Les Bases de la Croyance*, par A. J. Balfour, trad. G. Art, p. 183.

nées un bon livre, honnête et chaleureux, *La réaction contre le positivisme;* mais que l'esprit de ce système subsiste encore, très influent et très répandu, parmi les biologistes et les sociologues, cela est malheureusement évident. Aussi bien, les critiques lui accordent une attention souvent sympathique et toujours sérieuse. Depuis l'excellent ouvrage du P. Gruber, et cette année même, la philosophie d'A. Comte nous fut exposée par M. Lévi-Brühl et sa sociologie fut étudiée dans une thèse lourde et encombrée, soutenue par M. Alengry devant la Faculté des Lettres de Paris.

M. Ernest Naville nous en montre les germes dans les *Esquisses de philosophie morale* de Dugald Stewart, et l'origine dans plusieurs préjugés contemporains. Dans le premier tiers du siècle qui va finir, quelles espérances, quel enthousiasme, quel éblouissement en présence des progrès scientifiques? Comme l'expérience sensible les explique et les produit, la tentation fut naturelle de tout ramener aux faits de la nature visible, de déclarer inaccessible tout ce qui les dépasse et d'en tirer des motifs et des règles de nos actions. Une seconde cause fut le spectacle des luttes et des impuissances que l'histoire des doctrines nous révélait. Une troisième, la persuasion générale quoique peu justifiée, que la métaphysique fut toujours un adversaire pour les sciences de la nature, qu'elle ralentit et empêche leur essor. De la loi sociologique des trois états : religieux, métaphysique et positif que traverse nécessairement l'humanité, de la classification des sciences qui, de la mathématique aboutit par l'astronomie, la physique, la chimie et la biologie à la « physique sociale », A. Comte essaya d'extraire une morale dont le caractère dominant est le *sécularisme* « tendance qui consiste à regarder la vie présente comme le tout de l'homme[1]. » Pour nos hommes d'affaires, de plaisir ou d'action, c'est un principe de conduite dont ils ne s'écartent guère et qui s'allie avec un *agnosticisme* qui, s'il n'est pas

1. Alexis Bertrand, *Lexique de philosophie.*

toujours explicitement formulé, inspire les démarches, favorise les passions, apaise les scrupules et enveloppe dans le réseau étroit et dur d'un inflexible déterminisme toutes les manifestations de l'activité humaine.

On nous répète, que, « sur les causes premières ou finales, la philosophie positive ne nie rien, n'affirme rien[1]... » Elle se défend d'être matérialiste ou athée, car « à le bien prendre, l'athée n'est pas un esprit véritablement émancipé; c'est encore à sa manière un théologien : il a son explication de l'essence des choses... » Pour être impartial faudra-t-il citer, une fois de plus, la seule belle phrase que M. Littré ait écrite? « L'immensité, tant matérielle qu'intellectuelle nous apparaît sous son double caractère, la réalité et l'inaccessibilité. C'est un océan qui vient battre notre rive et pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, mais dont la claire vision est aussi salutaire que formidable[2]. » Cet aveu n'exprime pas autre chose que l'aspiration invisible vers l'idéal et l'infini. C'est une involontaire protestation contre la doctrine brutale qui enchaîne et emprisonne l'intelligence humaine : on peut en conclure qu'il est impossible de lui interdire la recherche des causes, puisque c'est la fonction propre à laquelle elle est destinée. Pourtant si l'observation extérieure possède seule quelque valeur, cette recherche est déclarée vaine.

De quel droit affirmer ce qu'on ignorera toujours? C'est prendre un rêve poétique pour une réalité. « La position officielle du positivisme est instable parce qu'elle contredit directement les besoins de la raison. » (P. 85.) La preuve indéniable, c'est la Religion de l'Humanité, religion aux dogmes absurdes, aux préceptes stériles, au culte puéril dont A. Comte fut le fondateur et le grand prêtre. Mais on peut hardiment et sûrement conclure qu'à aucune doctrine ne convient davantage l'appellation de philosophie négative.

En attribuant ce caractère au dualisme, M. Naville rai-

1. *Paroles de philosophie positive*, p. 31.
2. *A. Comte et la philosophie positive*, p. 505.

sonne conformément aux prémisses qu'il a posées. « L'admettre, c'est renoncer à satisfaire le besoin de la raison qui est orientée vers l'unité. » (P. 105). Est-ce à dire qu'il faudrait identifier l'étendue et la pensée, la nature et la liberté, l'objet et le sujet, le bien et le mal, le fini et l'infini! Non, certes; il y a des éléments irréductibles; les confondre c'est le chaos, c'est-à-dire l'absence même d'explication. L'erreur est d'imaginer cette dualité comme l'origine suprême de l'univers. A suivre le développement de la pensée humaine, on aperçoit clairement un effort immense et continu pour s'élever au Principe unique d'où tous les êtres découlent. Sans doute, les plus grands philosophes de l'antiquité ne surent pas s'affranchir de cette matière incréée, sans forme ni mesure, ordre ni activité, mue, organisée, diversifiée par les forces, les idées et les nombres produits en elle par Celui qu'Aristote appelle « l'Intelligible et le désirable » mais ils tendirent à l'éliminer de plus en plus, à la soumettre à l'action de l'Être souverain, à la réduire à un état voisin du néant. La philosophie moderne est orientée vers le *monisme*. Elle se trompe sans doute quand elle prétend expliquer ce qui est par une évolution matérielle ou spirituelle, par les transformations du mouvement ou la dialectique des idées, mais elle est fidèle à l'instinct qui l'attire et la pousse vers la vérité en ramenant toutes les existences à une cause souveraine. Le seul philosophe de quelque valeur qui soit revenu vers le dualisme est M. Stuart Mill, dans un ouvrage posthume où il réédite les thèses surannées des Manichéens. Aux contradictions et aux absurdités du Matérialisme, de l'Idéalisme, du Dualisme, la Philosophie chrétienne oppose le mystère inévitable et lumineux de l'acte créateur.

III

Si la philosophie est essentiellement une métaphysique, pourra-t-on conserver ce nom au criticisme « qui ruine sys-

tématiquement les doctrines rationnelles des métaphysiciens[1] ! » Emmanuel Kant se flattait de rétablir par la *Critique de la raison pratique* les noumènes dissipés par l'analyse de la raison pure. L'impératif catégorique était pour lui le principe d'une synthèse par laquelle nous pourrions rétablir, en fonction de devoir, l'objectivité de nos connaissances. On sait avec quelle vigueur « il déblaye le terrain » qui devait porter le majestueux édifice de la morale. La connaissance est réduite aux phénomènes de l'expérience, reçus et ordonnés dans les formes subjectives de l'espace et du temps, systématisés par les concepts de la raison, par les catégories que l'entendement leur applique, par des idées vides auxquelles l'expérience sensible fournit seule un contenu. Heureusement, la croyance reconstruit sur la base du devoir l'édifice où l'homme peut abriter ses espérances; le Dieu éternel, la volonté libre, l'âme immortelle reparaissent à l'horizon de la pensée et au centre de l'univers qui retrouve par eux la réalité et l'harmonie. Sommes-nous donc autorisés à flétrir cette noble doctrine par l'épithète déshonorante de philosophie négative?

Elle la mérite pour trois motifs. — D'abord, le criticisme refuse toute valeur à la recherche spéculative des objets supra-sensibles; ensuite, il réduit la certitude produite par la croyance à un état subjectif, incommunicable comme un fait de conscience, mobile et personnel comme un sentiment moral. « Je ne dois pas dire : *il est* moralement certain, mais *je suis* moralement certain qu'il y a un Dieu[2]. » Enfin, cette liberté que réclame la morale, qui la constitue dans son essence irréductible et contradictoire au déterminisme de la nature, n'est explicable et intelligible qu'en dehors du temps et au-dessus des phénomènes. Elle est située dans un monde où la science ne saurait pénétrer et qui n'est ouvert qu'à la foi. Nous aboutissons, s'il

1. MM. Renouvier et Pillon, *La critique philosophique*, programme.
2. *Raison pure*, trad. Barni, t. II. p. 386.

en est ainsi, à un dualisme, ou mieux à une antinomie qu'aucune subtilité ne saurait résoudre : si la science existe, comme elle ne peut être que rigoureusement déterministe, la liberté s'évanouit; si la liberté est réelle, la science est illusoire. A vouloir construire une morale purement formelle, sans attaches avec une métaphysique, dont elle dépende, Kant s'est réduit à l'impuissance de justifier la loi et de démontrer la volonté libre. L'obligation ne s'explique pas en dehors d'un pouvoir transcendant, antérieur à notre existence, extérieur à notre nature, supérieur à notre raison. Sans doute, en un sens, le devoir est *autonome,* car c'est notre conscience qui le révèle; par là il est intérieur et jaillit du fond même de l'être; mais il y est déposé comme un germe, il y retentit comme un écho, il s'impose à lui comme un ordre divin.

La contradiction entre la science et la morale n'est pas mieux établie que le caractère de l'obligation; exiler la liberté hors du monde, c'est identifier le concept de cause avec celui d'enchaînement nécessaire des phénomènes; mais c'est décréter *a priori* qu'aucune cause ne peut produire des effets contingents : c'est éloigner sans raison une hypothèse qui peut être vérifiée par l'expérience elle-même, puisqu'un acte libre est un fait psychologique. Si l'on ajoute que les néo-criticistes rejettent absolument les *noumènes* que l'auteur de la Raison pure se bornait à déclarer inconnaissables et n'attribuent l'existence qu'aux seuls phénomènes, on déclarera sans peine que le criticisme est incapable de présenter une solution totale du problème universel.

Pour le mysticisme, ce problème n'existe pas, puisque, se révélant et s'unissant aux âmes, Dieu lui-même prend soin de le résoudre. Combien de fausses définitions de cette doctrine la théologie et la philosophie purent-elles enregistrer? On est mystique au jugement de certains dès qu'on croit à l'invisible, ou qu'on admet l'efficacité de la prière. Pour M. Naville, l'*extase* est le caractère spécifique du mysticisme. S'unir au principe de l'*univers* en recevant de lui

une action immédiate et intime qui ravit l'esprit à l'exercice ordinaire et régulier de ses facultés, tel est le moyen proposé par les Boudhistes, les Alexandrins, les Piétistes, les Quiétistes, pour atteindre la vérité. C'est un état passif, une abolition de la conscience, un privilège spécial accordé à quelques initiés, l'avant-goût d'un bonheur supra-terrestre, que la pensée ne peut saisir ni la parole exprimer avec précision, car son caractère est d'être ineffable. Il dépend des facultés affectives plutôt que des facultés compréhensives.

Est-ce à dire qu'il faille le nier comme impossible, le récuser comme inefficace ou le condamner comme coupable? Pour répondre à cette question, il faut d'abord reconnaître que l'extase est un fait. Rien n'empêche les physiologistes d'en indiquer les conditions, les phénomènes et les effets cérébraux; les psychologues ont le droit d'analyser les modes, dont il revêt nos facultés sensibles, intellectuelles ou morales. Mais l'extase est au-dessous ou au-dessus de l'homme normal : maladie nerveuse ou faveur surnaturelle, il échappe aux prises du philosophe. Il trouble et transforme la mentalité régulière. Donc, s'il convient de proscrire le mysticisme qui rêve l'absorption de la créature en Dieu par une identification monstrueuse entre le fini et l'infini, la raison n'a aucun droit de déclarer inconcevables ou irréalisables les révélations et les béatitudes de l'extase. Saint Bonaventure et sainte Thérèse ont décrit les causes, les effets, les prérogatives et les avantages de cette union dans l'amour qui rapproche délicieusement la créature du Créateur en laissant intactes les différences essentielles qui les séparent. C'est par étroitesse et faiblesse d'esprit, par sécheresse et dureté de cœur que les adversaires du catholicisme protestent contre « les religieuses du Carmel... parce qu'elles embrassent un genre de vie purement contemplatif. Elles croient au pouvoir de la prière; elles prient pour tant de personnes qui ne prient pas; elles demandent les bénédictions de Dieu pour tant d'êtres qui ne savent pas

les demander eux-mêmes ». (P. 211.) Il nous plaît de rendre hommage à l'impartialité, à la largeur de vues d'un protestant, dont l'intelligence est trop haute, pour que les préjugés puissent l'atteindre. Mais, ainsi entendu, le mysticisme appartient à l'ordre surnaturel; il est au-dessus des exigences et des puissances de la nature humaine. Il n'est pas un système philosophique, un moyen rationnel de connaissance. Le proposer à l'homme comme l'exercice propre de son activité, c'est une dangereuse chimère. Peut-être serait-il juste de retrouver ses illusions et ses procédés dans l'ambition des disciples de Malebranche, qui préconisent la vision directe de l'essence divine comme la source de nos idées ou dans les théories des apologistes qui, substituant la croyance à la science, ne laissent ouvertes, pour la connaissance des principes sur lesquels s'appuient la religion et la morale, que les voies détournées du dogmatisme moral. De ce mysticisme, on peut déclarer qu'il « méconnaît la valeur des recherches de la raison et se met en opposition avec la science. » (P. 221.)

Au retour de ses excursions parmi les systèmes, d'Aristote à Hégel, des sensualistes aux idéalistes, de saint Augustin à Leibniz, Victor Cousin conçut la pensée de créer une doctrine supérieure, assez large pour tout embrasser, assez compréhensive pour tout concilier, qui rassemblerait les vérités éparses dans une synthèse qui serait « la philosophie elle-même dans son essence et dans son unité ».

Alors naquit l'éclectisme, dont on essaya de montrer les germes dans les œuvres des Pères de l'Église. Il semblait que cette méthode fût la réalisation même du conseil apostolique : « *Omnia autem probate, quod bonum est tenete.* » (*ad Thessal.*, v. 21.) Cela était spécieux et fut éloquemment développé par le pontife du spiritualisme officiel, en des sermons laïques où l'on retrouvait la langue noble et harmonieuse, les images pompeuses et les périodes nombreuses des prédicateurs du grand siècle. Mais une objection se présentait naturellement à l'esprit : comment choi-

sir entre les systèmes sans un système préalablement formé et définitif? Prendrait-on le sens commun pour juge? C'est donc professer qu'il est infaillible et, si elle doit souscrire à tous ses arrêts, la philosophie n'a plus d'objet propre : son office ne consiste-t-il pas toujours à les interpréter, souvent à les discuter, parfois à les contredire? — S'en rapporterait-on à l'esprit individuel? Ce choix sera donc variable, mobile, subjectif et personnel; rien n'est plus contraire à l'unité. Saint Paul et les Pères de l'Église pouvaient examiner et conclure parce qu'ils possédaient dans le christianisme un *criterium* auquel ils comparaient les autres doctrines, un guide pour s'orienter et se décider. Sans cette lumière, les éléments des diverses conceptions philosophiques viendront s'accumuler et s'embarrasser dans un syncrétisme incohérent, amas de ruines de toutes les provenances, de toutes les époques et de tous les styles. L'indifférence ou le dilettantisme, suivant les dispositions et la tournure d'esprit des adhérents et des disciples, telles devaient être les conséquences d'un système dont on a pu dire : « de cet éclectisme qui anémie les cerveaux français en notre siècle il restera un titre : « Du vrai, du beau et du bien [1] ».

IV

Une conclusion s'impose : c'est en dehors des philosophies négatives qu'il faut chercher les éléments de solution du problème universel. Celles-ci sont impuissantes à nous éclairer sur l'origine, la nature, la destinée de l'homme, sur le sens de la vie, sur l'essence, la cause et la fin des êtres, en un mot à nous fournir une conception de l'univers. En effet, chacune à sa manière met en doute la valeur de la raison et la raison seule est le moyen naturel et efficace de distinguer la vérité de l'erreur.

Cependant comme Dieu ne permet le mal que parce qu'il

1. Abbé Pierre Vignot, *La Vie meilleure*, p. 60.

est l'occasion du bien, il n'a livré le monde aux disputes des philosophes que parce qu'ils travaillent, sans le savoir ou sans le vouloir, au triomphe définitif de la vérité.

Chacune des philosophies négatives a mis en lumière et en valeur quelque vérité qu'il importait de dégager, d'affirmer et de démontrer. Le scepticisme attira notre attention sur le doute méthodique, expression spontanée d'une curiosité qui s'éveille en présence des choses et nous presse de ses questions : que sont-elles? comment agissent-elles? par qui et pourquoi existent-elles? En un sens très vrai, ce doute est l'ennemi de l'ignorance, le commencement de la sagesse, le principe du savoir.

Mais à l'impertinente et excessive confiance aux recherches et aux arguments d'une raison solitaire, le traditionalisme rappelle les bienfaits et la nécessité de la société humaine qui « se compose de plus de morts que de vivants ». A l'affirmation théorique et orgueilleuse de la puissance de nos facultés il révèle comme un prudent correctif leur insuffisance réelle et pratique. Il prépare l'homme à désirer, à recevoir avec reconnaissance les secours gratuits et admirables de la Foi. Cette Foi sera le complément, la perfection et le trésor de l'âme, mais elle le suppose en possession des vérités naturelles qui lui permettront de discerner, de légitimer et de justifier la croyance aux êtres invisibles et supérieurs. Or, ces vérités ne s'élèvent que sur la base de l'expérience. Le positivisme nous instruit de la fragilité des frêles et merveilleuses floraisons que l'esprit engendre lorsque, perdant contact avec l'univers, il prend d'éblouissantes hallucinations pour de solides réalités. En maintenant distincts et séparés les éléments des choses, en les rangeant dans les grandes catégories de l'esprit et de la matière, de la pensée et du mouvement, le dualisme préserve des grossièretés inintelligentes du monisme matérialiste et des vertiges de l'idéalisme.

Une morale est une application et une conséquence d'une métaphysique; mais le criticisme propose à l'admiration

des hommes à l'abri des passions et des sophismes le devoir qui rend l'action droite et féconde; il flétrit, comme Bossuet, « cette connaissance stérile qui se trahit elle-même et ne se tourne pas à aimer ».

Le mysticisme est le commentaire magnifique de la parole du poète : « Il y a plus de choses entre la terre et le ciel que n'en peut rêver votre philosophie. » Au delà des idées claires, au-dessus des syllogismes, des énergies de la volonté et des aspirations du cœur, celui qui crée les âmes a conservé le droit de les instruire, de les émouvoir et de les secourir, quand il le veut et comme il le veut. Enfin l'éclectisme nous avertit qu'un système n'est pas un cachot où l'âme soit captive comme un oiseau dans une cage obscure et fermée, mais une demeure où elle trouve une nourriture et un abri, d'où elle peut contempler les vastes horizons, et, sur les ailes de la pensée et de l'amour, s'envoler vers les hautes cimes.

L. Maisonneuve.

***

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

SUR SIGER DE BRABANT

Dans son étude sur *Averroës et l'Averroïsme* (p. 267 et ss.) Renan avait vu que le foyer de l'Averroïsme latin au XIIIe siècle avait été l'Université de Paris. Il s'était même demandé si ce Siger que Dante place dans le Paradis à côté d'Albert le Grand et de saint Thomas n'était pas un adepte du philosophe arabe. Cependant, faute de documents et de recherches suffisantes, il avait fini par conclure « qu'il serait impossible de désigner nommément un seul des maîtres (de la Faculté des Arts) qui avouaient ces doctrines. » Depuis que nous avons l'ouvrage du P. Mandonnet O. P. (*Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle* [1]), non seulement nous connaissons l'inspirateur et le chef de ces doctrines et sa biographie « nette et ferme dans ses grandes lignes », mais encore nous possédons sinon toutes ses œuvres, du moins une bonne partie, inédites jusqu'à ce jour; d'où il nous est permis de juger, non plus d'une façon indirecte, par les traités d'Albert le Grand et de saint Thomas contre les Averroïstes, mais par les sources mêmes, du mouvement averroïste chrétien au XIIIe siècle. Ce que nous trouvons encore dans l'ouvrage du P. Mandonnet, et ce n'en est pas la partie la moins remarquable, c'est l'histoire précise et lumineuse de l'entrée des œuvres d'Aristote dans le monde médiéval et de leur influence dans le domaine des idées. S'appuyant sur tous les travaux antérieurs qui de près ou de loin se rapportaient à cette question, les rectifiant sur plusieurs points, utilisant des sources nouvelles et précieuses, particulièrement le Cartulaire de l'Université de Paris récemment édité, le P. Mandonnet a défini et caractérisé d'une façon magistrale les courants doctrinaux du XIIIe siècle et a montré qu'ils s'expliquent par la position respective que prirent les différents groupes d'esprits à l'égard d'Aristote.

Nous voudrions, tout en résumant cette partie si importante de l'ouvrage, reprendre la question plus haut et insister sur des points dont le développement n'entrait pas dans le plan de l'auteur.

Dante, dans la *Divine Comédie*, nous représente Aristote présidant, dans un lieu très élevé et resplendissant de lumière, toute la noble troupe des sages qui ne furent pas chrétiens. « Je vis le maître de ceux qui savent, assis au milieu de sa famille de philosophes. Tous l'admiraient, tous lui rendaient hommage. » Le poète ne fait que donner au philosophe grec le rang que lui avait déjà décerné le monde médiéval. Aristote fut pour la scolastique ce que fut Virgile pour l'auteur de la *Divine Comédie*, le

1. Librairie de l'Université, Fribourg (Suisse).

guide et le maître par excellence, « *Philosophus, Archidoctor philosophiae.* »

On peut se demander si les docteurs du moyen âge n'auraient pas donné leurs préférences à Platon, supposé qu'ils eussent eu ses œuvres entre leurs mains. Les scolastiques, en effet, ne connurent du chef de l'Académie que le Timée, le Phédon et « peut-être un autre dialogue. » Tout en admettant avec beaucoup de vraisemblance que le génie sagement éclectique des philosophes médiévaux aurait fait à Platon une large place dans ses études, il ne semble pas téméraire d'affirmer qu'il aurait mis le disciple au-dessus du maître. Aristote devait lui apparaître (ce qu'il est en effet) comme la personnification du génie philosophique de la Grèce, et, pour emprunter une expression à la philosophie péripatéticienne, comme l'*acte,* la réalisation, la perfection de toute la science et de toute la sagesse helléniques. Il offrait à sa curiosité et à son activité la plus vaste encyclopédie du savoir humain, et une méthode aussi scientifique que possible, s'appuyant toujours sur l'expérience, employant tour à tour l'induction et la déduction, l'analyse et la synthèse, définissant nettement les questions, exposant et réfutant ordinairement les opinions des philosophes antérieurs, établissant ensuite les thèses propres dans une langue précise et rigoureuse[1]. Outre que Platon n'avait pas la science encyclopédique d'Aristote, la forme du dialogue qu'il employa, très commode pour les digressions, se prêtait mal à une exposition purement didactique des problèmes philosophiques, et son génie flottant et poétique ne laissait pas voir toujours clairement sa pensée vraie, qui restait cachée dans des métaphores, dans des mythes ou des allégories. Aussi saint Thomas dit qu'Aristote a repoussé cette manière, « parce que le devoir d'un philosophe est d'exposer ses sentiments particuliers en les appuyant sur des raisons spéciales ». On dit bien que les Pères de l'Église ont préféré Platon à Aristote. Il faut d'abord répondre que la philosophie des Pères fut avant tout une philosophie éclectique. Trouvant dans le dogme chrétien la solution des problèmes fondamentaux sur Dieu et sur l'âme, elle se servit des philosophes païens, quand leurs doctrines furent conformes à la doctrine chrétienne; elle les abandonna et les attaqua, quand elles se trouvèrent contraires. « Je n'appelle philosophie, dit Clément d'Alexandrie, ni celle des Stoïciens, ni celle de Platon, ni celle d'Epicure, ni celle d'Aristote; mais ce que ces diverses écoles ont dit de vrai : voilà ce que j'appelle philosophie. » (*Strom.* I, VII.) De plus, les Pères connurent moins Platon que le néoplatonisme de Plotin, parce que quelques-uns avaient été élevés à l'école d'Alexandrie, et que la défense de la religion leur faisait un devoir de connaître cette nouvelle philosophie régnante qui représentait le suprême effort du paganisme expirant contre le christianisme triomphant. Or cette philosophie était un vaste syncrétisme qui prétendait concilier les grands systèmes de la Grèce entre eux et avec le mysticisme oriental. Aristote y occupait une grande place, et Plotin soutenait que sa doctrine de l'Un transcendant d'où émane le νοῦς était la conséquence nécessaire de la doctrine aristotélicienne. Il faut dire encore que Clément d'Alexandrie avait une connaissance précise d'Aristote, que Némésius d'Emèse au Ve siècle, un vrai philosophe, était surtout péripatéticien, ainsi que saint Jean Damascène, au VIIIe. Le titre de néoplato-

1. La méthode scolastique (Videtur quod... respondeo dicendum quod) est déjà tout entière dans Aristote.

nicien revient surtout à saint Augustin. Ce Père ne cite Aristote que trois fois dans ses divers ouvrages; mais il faut remarquer qu'ignorant le grec, il n'a pu lire les œuvres du Stagyrite dont il n'existait aucune traduction latine, tandis que la traduction de Plotin par Victorinus, un des maîtres de saint Jérôme, lui permit de connaître à fond les doctrines de l'école d'Alexandrie. Nous verrons plus tard que c'est particulièrement par saint Augustin que le platonisme rectifié, christianisé, pénétra dans la philosophie médiévale et exerça son influence, non seulement sur les docteurs qu'on peut appeler augustiniens, mais encore sur ceux qui suivirent principalement Aristote. Albert le Grand, péripatéticien, déclare que « jamais personne ne sera un parfait philosophe, s'il n'est instruit dans la philosophie d'Aristote et dans celle de Platon ».

La grande fortune d'Aristote dans le monde occidental commença au VIe siècle, grâce au conseiller du roi Théodoric, le célèbre Boëce. C'est ce dernier qui fit connaître, par ses traductions, à l'occident chrétien le philosophe grec. Il s'était proposé de traduire et de commenter tout Aristote. L'a-t-il fait? Ce qu'il y a de sûr, c'est que beaucoup de ses traductions se perdirent de bonne heure ou restèrent longtemps inconnues. Ainsi, au début du XIIe siècle, Abélard déclare que le monde latin ne connaissait que les deux premiers livres de la *Logique* d'Aristote : les Catégories et l'Interprétation, et que la *Physique* et la *Métaphysique* n'avaient pas encore de traducteur. Or Cassiodore félicite Boëce d'avoir traduit au moins toute la *Logique*. Il est vrai qu'au XIIe siècle les traductions des autres parties (Analytiques premiers et seconds) furent retrouvées. Mais il paraît certain que Boëce a traduit au moins une partie des œuvres les plus importantes d'Aristote. Roger Bacon, en racontant l'histoire de la philosophie, dit : « Logicalia et *quaedam alia* translata fuerunt per Boethium de graeco ». Et saint Thomas, dans ses Commentaires sur le *De anima* et sur la *Métaphysique* renvoie souvent à la version de Boëce. Ce Boëce ne peut être un contemporain du docteur angélique, parce que saint Thomas ne cite jamais les auteurs contemporains et ne fait cet honneur qu'à ceux dont le nom a été consacré par le temps.

L'étude de la *Logique* d'Aristote, des commentaires et des traités originaux de Boëce occupa presque toute l'activité des esprits pendant sept siècles et leur fournit le moyen d'agiter les divers problèmes philosophiques. Au IXe siècle fut abordé le grand problème métaphysique de l'universel, problème posé mais non résolu par Porphyre dans son *Introduction* aux Catégories d'Aristote. Porphyre, en effet, avait évité de « rechercher si les genres ou les espèces existent par eux-mêmes, ou seulement dans l'intelligence ». Ce problème dont les expressions, dit Cousin, varient suivant les époques, mais qui est toujours celui qui tourmente et féconde l'esprit humain, et par les diverses solutions qu'il soulève engendre toutes les écoles, qui a donné naissance dans les temps modernes à l'idéalisme critique et à l'idéalisme transcendantal, ce problème tenta les philosophes médiévaux, leur fit dépenser toute leur énergie intellectuelle pendant trois ou quatre siècles, et engendra les systèmes fameux connus sous le nom de réalisme, de nominalisme et de conceptualisme.

Cependant la querelle des universaux ne pouvait qu'entretenir les esprits dans des questions subtiles et parfois stériles. Il était temps qu'un nouvel aliment fût offert à leur activité. Aristote fit sa seconde entrée dans l'Occident chrétien dans les dernières années du XIIe siècle ou au début du

XIIIe, et, cette fois, avec toutes ses œuvres. Cette entrée venait à son heure : elle coïncidait avec l'érection de l'Université de Paris et avec la fondation des Ordres mendiants. Les Arabes d'Espagne faisaient présent aux chrétiens d'Occident du philosophe de Stagyre qu'ils avaient eux-mêmes reçu des chrétiens d'Orient. Ce furent, en effet, des Syriens, Nestoriens de religion, qui initièrent les Arabes aux grandes œuvres d'Aristote en les traduisant du syriaque en arabe. Quand, par suite d'une révolution, les Ommiades, chassés par les Abbassides, se réfugièrent en Espagne, ils y portèrent le goût des sciences et de la philosophie, goût qui pénétra parmi les chrétiens par les rapports que la politique, le commerce créèrent entre les Arabes et les chrétiens; par les Juifs, nombreux en Andalousie où ils avaient des Académies, et qui s'introduisirent à la cour des princes chrétiens comme à celle des princes musulmans: par les Normands de Sicile en relation avec les Arabes; par la protection que Frédéric II et son fils accordèrent aux lettres et à la philosophie.

Les premières versions d'Aristote furent des versions arabes-latines. Le chrétien qui était avide de science, se rendait à Tolède, s'attachait à un Juif ou à un Sarrasin converti, au courant de l'idiome espagnol, puisait dans sa fréquentation quelque connaissance de la langue maure; et quand il voulait traduire un livre, il se le faisait expliquer en espagnol, et lui-même mettait cette traduction verbale en latin.

Aristote eut le malheur de venir d'Espagne accompagné des *Commentaires* d'Averroës qui se disait le fidèle interprète du Stagyrite et dont les doctrines étaient en opposition ouverte avec le dogme chrétien. Aussi le concile de la province ecclésiastique de Sens, tenu à Paris en 1210, défend, sous peine d'excommunication, de lire, c'est-à-dire d'interpréter à Paris, soit dans les leçons publiques, soit dans les leçons privées, les livres d'Aristote sur la philosophie naturelle, et leurs commentaires. Il faut remarquer que cette défense était particulière à l'Université de Paris. Ce qui le prouve, c'est que, vers la fin de 1229, l'université naissante de Toulouse, pour attirer dans son sein les élèves de la chrétienté, annonce que les livres d'Aristote, condamnés et défendus à Paris, seront enseignés à Toulouse. En 1231, lors de la réorganisation de l'Université de Paris, le pape Grégoire IX vient tempérer la rigueur de cette défense. Se rendant compte du profit que pouvaient retirer les intelligences de leur commerce avec Aristote, il décréta que l'ancienne prohibition n'aurait d'effet qu'autant que les livres du philosophe grec ne seraient pas corrigés. En même temps il chargea trois maîtres de Paris, Guillaume d'Auxerre, Simon d'Authie et Étienne de Provins, d'exécuter ce projet d'expurgation. Ce projet était impossible à réaliser, et ne le fut jamais. La seule chose possible était d'interpréter Aristote, de le condamner, quand l'erreur était évidente, tout au plus, de l'interpréter favorablement, quand les textes étaient douteux. C'est ce que firent Albert le Grand et surtout saint Thomas.

Cette manière de corriger le philosophe et de rendre ses erreurs inoffensives dut satisfaire l'Église romaine. Saint Thomas fit à la cour pontificale la plupart de ses Commentaires sur Aristote, et loin d'être détourné de ce travail, il y fut fortement encouragé. Cela n'empêcha pas l'Église de garder tous ses droits et d'intervenir pour exterminer les erreurs, à mesure qu'elles apparaissaient. Elle ne devait pas tarder à être obligée d'user de son pouvoir. Aristote pénétrait peu à peu dans l'enseignement. En 1252, on demandait aux candidats au baccalauréat qu'ils eussent entendu le *De anima*. En 1255, Aristote fit officiellement son entrée dans la Fa-

culté des Arts. Le règlement élaboré cette année porte que tous les traités d'Aristote seront lus et commentés publiquement. Un courant averroïste se manifesta bientôt dans cette école. C'est peut-être pour conjurer ce danger naissant qu'Urbain IV, en 1263, renouvela les décrets de Grégoire IX, y compris la défense d'enseigner Aristote. Mais l'Église dut frapper un coup plus fort : elle porta une première condamnation en 1270, une seconde en 1277. Le mouvement averroïste prit fin par suite de l'emprisonnement et de la mort de ses deux principaux représentants, Siger de Brabant et Boëce de Dacie.

L'introduction dans le monde scolaire de toutes les œuvres d'Aristote détermina au XIIIe siècle la formation de directions doctrinales antérieurement inconnues. La philosophie qui, au commencement du siècle, servait de base à la théologie, était surtout une philosophie platonico-augustinienne, comprenant les théories de saint Augustin plus ou moins empreintes de platonisme. L'arrivée d'Aristote donna naissance à deux courants philosophiques nouveaux, dont l'un fut dirigé par Albert le Grand et saint Thomas, l'autre par Siger de Brabant. L'un est du péripatétisme mitigé et corrigé; l'autre, du péripatétisme pur et même exagéré. Le P. Mandonnet a très bien caractérisé ces trois courants, mais il nous semble s'être trompé en nous représentant l'école « platonico-augustinienne » comme hostile à Aristote. Quand on lit Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès et son disciple et successeur Jean de la Rochelle on ne trouve aucune trace de cette opposition. Éclectiques comme les Pères de l'Église, dont le fond des doctrines est le leur, ces docteurs font de riches emprunts au péripatétisme, se réservant cependant le droit de combattre Aristote, toutes les fois qu'ils le croient tombé dans l'erreur. Toute la différence qui nous semble exister entre l'école platonico-augustinienne et l'école thomiste, par rapport aux doctrines aristotéliciennes, est une différence de degré d'adhésion.

Ce qui est certain, c'est que ce qui a assuré la fortune d'Aristote au XIIIe siècle, ce sont principalement les travaux d'Albert le Grand et de saint Thomas. Albert entreprit de commenter le Philosophe, de le faire passer dans la langue latine (*facere Latinis intelligibilem*), de le développer, là où il était trop bref, de l'éclaircir, là où il était obscur, enfin de le compléter. Pour cela, il composa autant de traités qu'en avait faits le Stagyrite. Sa méthode consistait à suivre Aristote et à ajouter à ce fonds les travaux des autres philosophes et ses propres observations (*De generat. et corrupt.*, Lib. I, Tr. I, c. I). L'œuvre de Thomas d'Aquin fut de serrer de plus près le texte d'Aristote, de substituer à la méthode par paraphrases d'Albert le Grand une interprétation critique et littérale, d'instituer enfin un commentaire suivi, semblable à celui du grand commentateur arabe, Averroës. Sa méthode consiste à donner une idée générale de l'ouvrage qu'il étudie, à donner l'interprétation des doctrines qu'il renferme, à montrer ses analogies avec d'autres traités, à résoudre les contradictions apparentes, à signaler les points obscurs, les théories défectueuses, les questions non résolues. Pour arriver au sens exact d'Aristote, saint Thomas s'entoura de plusieurs traductions; ainsi, il en eut au moins deux pour la *Physique*, trois ou quatre pour la *Métaphysique;* mais il préféra comme plus correctes les traductions gréco-latines. Il chargea son confrère de Moerbéke, un Dominicain flamand, d'en faire de nouvelles ou de reviser les anciennes. On trouve souvent, dans son commentaire,

des expressions semblables : « *in graeco habetur... in graeco planius habetur... ut patet exemplaribus graecis* ». On ne peut pas dire pourtant que saint Thomas connut le grec. Tout ce qu'on peut affirmer, d'après les remarques philologiques et grammaticales de son commentaire, c'est qu'il connaissait quelques mots grecs.

Saint Thomas est, à l'égard d'Aristote, le plus indulgent des interprètes. Rarement, il condamne. Comme sur plusieurs problèmes il est possible de tirer le Philosophe dans un sens ou dans un autre, il choisit, en général l'interprétation la plus favorable. En cela, il suivait les traces du successeur même d'Aristote, de Théophraste, de Jean Philopon, de Simplicius, d'Avicenne même. Certains philosophes modernes devaient l'imiter. Ainsi Ravaisson défend Aristote contre l'accusation de polythéisme. Selon Cousin et Vacherot, Aristote n'a pas entièrement méconnu le dogme de la Providence. Pour d'autres, comme Trendelenburg, l'intellect agent n'est pas une substance séparée, mais une faculté de l'âme.

Quoi qu'il en soit, grâce aux travaux des scolastiques du XIIIe siècle, grâce surtout à saint Thomas, les doctrines du philosophe grec furent expliquées, corrigées, largement développées et complétées; et l'on a pu dire qu'Aristote était peut-être plus redevable aux scolastiques que les scolastiques ne le furent à Aristote. Toujours est-il que de cette vaste élaboration sortit, — c'est M. Boutroux qui s'exprime ainsi, — « cette philosophie chrétienne, si complète, si précise, si logique, si fortement établie dans ses moindres détails, qu'elle semblait constituée pour l'éternité. »

J. Baylac.

LE PRINCE DE BISMARCK

Ce que promet une histoire du socialisme s'inspirant à la fois de la conception matérialiste de l'histoire, d'après Karl Marx, et de l'enthousiasme anticlérical de Michelet, suivant le programme tracé par M. Jaurès, *Le prince de Bismarck* de M. Andler[1], collaborateur de l'œuvre annoncée, nous permet de l'entrevoir. Dans un livre sorti de l'École Normale, on s'attendrait à trouver l'application de la méthode historique sereine et précise; mais la faconde éperdue de M. Jaurès, qui est de la maison, a donné d'autres modèles et substitué, chez plusieurs, à la méthode scientifique, trop lente et à conclusions pacifiques, des partis pris qui, en dispensant de toute enquête, laissent place libre à l'enthousiasme entraînant et agressif. On ne s'attarde plus à analyser et à critiquer; on proclame, on exalte ou on flétrit.

A lire le livre de M. Andler, on retrouve les procédés de composition et l'intérêt spécial du roman contemporain : « Ce fut à Kniephof que grandit Otto; durant les intervalles que laissait la vie de caserne de l'internat précoce, c'est là que dans le souci des choses champêtres, du chenil, de l'écurie, du clapier, de l'étang poissonneux, il se délassait. Et il faisait l'admiration des paysans du domaine paternel, ce cavalier enfant, qu'en boucles longues et blondes, ils voyaient, tout le jour, d'un galop forcené, fouler les jachères... Une chevelure plate et drue (car la vérité oblige à dire qu'il a eu des cheveux), une barbe rousse, assez forte lui composaient une physionomie démocratique insolite parmi les hobereaux glabres. Mais ce qui faisait la beauté de cette face rougeaude, c'étaient des yeux gris à fleur de tête, énormes, lumineux, ombragés de broussailles, et dont le regard fascinait, par l'éclat calme, intelligent et volontaire... En 1866, il décida d'éprouver ce qui subsiste de la pensée diplomatique dans la conscience, parmi les cris des hommes mutilés, et quand on regarde dans des yeux convulsés par la mort. C'est pourquoi, treize heures durant, à Sadowa, les cuisses gonflées de la chevauchée, il demeura en selle. Sa haute jument alezane broutait les blés baignés de sang. »

De pareils morceaux se rencontrent dans les divers chapitres de l'ouvrage. Mais l'auteur prétendait faire mieux qu'une étude pittoresque et anecdotique. Il voulait tracer de Bismarck à divers âges « une physionomie morale, dont les traits lentement s'accusent, puis se décomposent, mais se reconnaissent. Je me suis moins attaché à décrire les faits qu'à chercher les mobiles des actes. Sans redire les événements, j'ai tâché de dégager seulement quelle a été sa part, et comment, à ses propres yeux, se motivait sa conduite... On jugera si j'ai tracé son image sans haine, mais je

1. Paris, Bellais, 1899.

le crois... Je crois n'être pas tombé dans les partis pris de la bourgeoisie française. »

En réalité, on est un peu embarrassé pour dire où aboutit toute cette indépendance d'esprit; elle aboutit à faire écarter à l'auteur toutes les autres sources historiques et à retenir seulement la littérature bismarckienne, officielle et officieuse : correspondance, discours, mémoires, conversations et *interviews*, histoires de commande. Le chancelier ne demandait pas autre chose à ses historiens complaisants, qui pensaient ensuite, à part eux, ce qu'ils voulaient; mais la sincérité de M. Andler est complète et il a cru bien faire, pour nous donner la psychologie impartiale de Bismarck, d'écrire un *Bismarck peint par lui-même*. Les conséquences de l'application d'une pareille méthode se constatent dans tout le volume: mais où elles paraissent avec un grossissement maximum, c'est quand les antipathies et les préjugés de Bismarck sont partagés par son historien. Quand, à la colère souvent feinte du chancelier qui fut toujours un grand comédien et un maître en l'art de brouiller les cartes attentif à donner le change sur ses intentions, le biographe ajoute ses rancunes et préventions, les faits se déforment, les conclusions les plus certaines de l'histoire générale sont contredites, les bruits de toute provenance se croisent : on assiste à la caricature de l'histoire; c'est la version bismarckienne en haut relief. Ainsi en est-il dans le chapitre consacré au Kulturkampf.

S'il est une question bien connue et sur laquelle des hommes de toute opinion puissent s'entendre, après Edmond de Pressensé[1] et Ernest Renan[2], c'est la crise religieuse de l'Allemagne après 1870. L'histoire de ce conflit qui s'est continué de longues années, en plein jour, n'a rien des mystères de l'histoire diplomatique. En un tel sujet, les meilleurs renseignements nous sont donnés par l'histoire des idées; les déclarations journalières des hommes politiques engagés dans la lutte sont, au contraire, sujettes à caution. M. Andler juge à l'inverse. La bibliographie donnée par lui comprend l'histoire du Kulturkampf du protestant Hahn, les discours, conversations et propos de table de Bismarck : tous renseignements enregistrés sans la moindre discussion. Quant aux documents émanant du parti de la résistance catholique, quant à la littérature déjà considérable du sujet, il n'en est pas question. C'est assez d'*interviewer* Bismarck.

« Bismarck a toujours estimé qu'une haine confessionnelle, sous des excitations pontificales, avait repris vigueur chez les catholiques. Il ne l'a pas cru absente des événements de 1870. Ce projet d'alliance, dont la rumeur courut entre la France, l'Italie et l'Autriche, il le crut une machination des Jésuites. Les événements d'abord et les documents qui nous ont montré depuis, combien fut vague ce projet d'alliance, *n'ont pas établi qu'il n'y ait pas eu d'intrigues romaines.* » Pareille déclaration est à savourer : on ne se défie jamais assez des cléricaux, et ce n'est pas trop contre eux, de leur refuser le bénéfice des premiers principes de la critique.

Avec eux, non plus, pas n'est besoin de s'astreindre à la loi d'enquête scrupuleuse et complète qui interdit à l'historien de parler d'un sujet qu'il ne connaît pas. Hefelé, qui, à la période de ses hésitations, s'est

1. *La politique religieuse de la Prusse*, dans la *Revue des Deux Mondes* du 1er janvier 1873.
2. *La crise religieuse en Europe*, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 février 1874.

toujours tenu à l'écart, qui a ensuite, lors de sa soumission au concile du Vatican, ameuté contre lui toute l'Allemagne protestante, va devenir, pour M. Andler, le chef des vieux catholiques. Le cardinal Ledochowski, élevé au cardinalat, le 15 mars 1875, dans la prison d'Ostrowo, portera sa pourpre à Versailles, dès 1871, et transmettra la prière du pape, demandant à l'Allemagne d'intercéder à Rome *pour qu'on le laissât fuir*.

« Les lois de mai, nous dit-on, prescrivirent que le clergé eût à s'abstenir de prononcer des peines contre les actes autorisés par la loi. Elles délimitèrent le pouvoir disciplinaire clérical. Les châtiments corporels contre le *clergé régulier* ou séculier furent interdits aux évêques. Les maisons de correction ecclésiastiques ne purent détenir les prêtres que trois mois au plus, et furent surveillées par l'autorité civile. » On aurait pu citer exactement les lois de mai. On aurait pu, surtout, en indiquer la vraie portée : mais ces explications n'auraient rien laissé de certains effets à la Michelet.

En effet, pour marquer l'empiétement du pouvoir civil sur le pouvoir religieux, ce ne sont pas les cinq premiers articles de la loi du 12 mai qu'il fallait citer. De plus, qui connaît un peu l'histoire religieuse de l'Allemagne n'ignore pas que le pouvoir disciplinaire des diverses confessions chrétiennes y a été exercé jusqu'après 1870. Les protestants, comme les anglicans en Angleterre, étaient les premiers à le défendre et à le réglementer. Ce droit était reconnu aux évêques d'Allemagne par le concordat bavarois et par la convention prussienne relative au culte; mais il y avait beau temps, en Allemagne, que les châtiments corporels n'étaient plus infligés au clergé catholique par les évêques; la réclusion était très rare. Le droit et les faits en témoignent[1]. Déjà, avant le vote de la loi, dans une adresse du 30 janvier 1873, les évêques prussiens faisaient justice de pareilles insinuations : « Nous ne pouvons qu'être étonnés, disaient-ils, de trouver dans le projet de loi la défense d'empêcher par l'excommunication l'exercice des droits politiques, défense qui manque de raison d'être, au moins autant que l'interdiction de châtiments corporels comme peine disciplinaire contre le clergé. Mais de pareilles défenses, introduites dans une loi, sont à souhait pour éveiller chez les autres confessions religieuses et chez les ignorants des préjugés et de l'aversion contre l'Église catholique et ses serviteurs[2] ».

M. Andler continue : « Voilà les armes. Mais qu'est-ce qu'elles défendaient contre « le parti de la brèche »? Est-ce un pouvoir confessionnel, un empire protestant? On ne peut le penser. » — Or, c'est ce qu'on pense généralement. « Le protestantisme, disait Louis XIV, nuit à l'unité de mon État; les protestants ne sont pas aussi complètement français que mes autres sujets; ils ont des relations avec ceux qui pensent comme eux à l'étranger; leurs principes religieux mènent à l'opposition contre mon gouvernement : il faut les supprimer. Qu'on mette, ajoute Renan, le mot de catholiques à la place de protestants, on aura exactement le raisonnement du gouvernement prussien dans sa politique envers les ultramontains[3]. » C'est sur les paroles mêmes de Bismarck qu'Edmond de Pressensé caractérise la politique protestante du Kulturkampf. « Le chancelier veut fonder un empire évangélique, c'est-à-dire franchement unitaire au

1. F. Walter, *Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Confessionen*, Bonn, 1871. p. 439-440.

2. N. Siegfried, *Actenstücke betreffend den preussischen Kulturkampf*, Herder, Fr. i. B. 1882, p. 169.

3. *Loc. cit.*, p. 766.

point de vue religieux, — premier motif pour opprimer le culte de la minorité. Cet empire a pour adversaire la France catholique unie à la papauté; — second motif pour traiter le catholicisme allemand comme un schisme national ou un péril public auquel on ne doit aucun ménagement [1] ».

Le moment critique de la lutte est indiqué par l'auteur avec une réserve attendrie qui contraste avec sa manière ordinaire : « Pour la première fois, c'est dans cette lutte, où les plus vieux amis l'abandonnaient, que *Bismarck avait senti une faiblesse le prendre, et la vieillesse venir.* » C'est pour des raisons de santé que Bismarck se retira de la présidence prussienne, au plus fort des luttes du Kulturkampf: et le moment aigu de la crise religieuse de l'Allemagne, en cette fin de siècle, appartient à l'histoire domestique du chancelier. La retraite de Falk, le ministre juriste qui avait rédigé les *lois de mai*, a été l'effet d'un *motu proprio :* « Alors le combatif et bon juriste Falk crut le temps venu de *laisser la paix se faire*, et son portefeuille, pour qu'il fût un gage de conciliation, passa à un conservateur, Puttkamer. » Que M. Andler nous pardonne! On croirait lire une comédie « bourgeoise ». C'est trop affadir l'histoire.

C'est aussi la rendre inintelligible. « Le reste est détail, ajoute-t-on; menue tactique de négociateurs. » Ce détail, c'est la reprise continue et victorieuse de tous leurs droits par les catholiques. A vouloir ainsi atténuer la crise religieuse du Kulturkampf, à dissimuler l'importance politique et sociale du catholicisme allemand, on néglige une des forces principales qui dirigent l'évolution de l'Allemagne, en cette fin de siècle. Bismarck s'est opposé à cette force et il a dû y céder. Il y cédait quand il est tombé. Et ses successeurs au pouvoir ont dû y céder aussi. Elle est de M. Andler cette phrase : « Le 12 mars 1890, parce que Windthorst avait demandé audience chez Bismarck, pour échanger des idées sur l'attitude des catholiques au nouveau Reichstag, tout éclata. Le 15 mars au matin, l'Empereur, botté, se présenta au palais du Reichskanzler, fit lever Bismarck, lui demanda ce que signifiaient les entretiens avec Windthorst, se dit en droit d'être prévenu à temps des négociations d'un ministre avec le chef d'un parti politique. » Qu'elle est significative cette dernière conversation politique de Bismarck, tenue avec un Windthorst et interrompue par l'Empereur, qui ne veut pas encore d'une entente avec les catholiques; l'instigateur du Kulturkampf tombe en affirmant l'échec de sa politique intérieure. Et comme elle se montre, tout d'abord, incertaine de son but, la politique de l'Empereur d'Allemagne, sur laquelle un article de la *Quinzaine*, très remarqué Outre-Rhin, attirait dernièrement l'attention. Aujourd'hui, l'appoint des catholiques ne constitue pas seulement un expédient, comme le voulait Bismarck, c'est une des réserves, une des forces d'expansion de l'Empire. La dernière manifestation notable de la politique religieuse de Guillaume II est le discours de Strasbourg (septembre 1899. « Dans cette harangue, après avoir proclamé la vertu de la monarchie, il s'est déclaré, sans sourire, le seul « appui » et le seul « salut » de l'Église... Tout est expliqué : et les coquetteries avec le *Centre*, et les grâces prodiguées aux évêques, et la *Weltpolitik*, sans oublier ses avances à notre pays et son jeu contradictoire au Vatican. Concentrer autour de l'aigle germanique toutes les forces vives du catholicisme, au dedans et au dehors, pour ressusciter à la manière moderne le Saint-Empire romain... ainsi se dessinent les contours de cette politique[1]. »

1. *Loc. cit.*, p. 8.

On ne peut pas lui refuser la clairvoyance et le patriotisme à l'évêque de Mayence, Ketteler[2], qui, dès 1872, montrait les avantages pour l'Église et pour l'État d'une collaboration amicale du *Centre* catholique et du gouvernement de Berlin; ses paroles éclairent autrement l'histoire contemporaine que les insinuations bismarckiennes de M. Andler, qui, cette fois du moins, retarde vraiment trop. Ketteler, qui écrivait en pleine persécution, ne craignait pas alors de faire trop d'avances au pouvoir. Mais, c'est lui qui, en 1866, en pleine paix religieuse, prévenait les catholiques contre les dangers de la faveur royale. On parlait alors de l'institution d'un évêché à Berlin. Un évêque de cour semblait à Ketteler un danger public et peut-être plus redoutable à l'Église que tous les anticléricaux de la Prusse ensemble. Sainte-Hedwige, disait-il, en modifiant un mot de Thiers, est trop près du palais royal de Berlin[3].

L'auteur est-il plus heureux, en faisant la psychologie de Bismarck qu'en caractérisant le Kulturkampf? Il faut bien en convenir, l'étude morale reste confuse, et quand elle se précise, elle devient discutable : « Il me semble que le ressort principal qui a mû cette volonté prodigieuse a été une perception extraordinairement nette des intérêts en jeu, jointe à la plus rigoureuse évaluation des forces nécessaires pour les servir ». Qu'on applique, si l'on veut, cette appréciation à la politique extérieure du chancelier, qui n'a guère connu que des succès; mais il faut l'atténuer grandement s'il est question de la politique intérieure, et surtout de la politique religieuse du président du conseil prussien. « On ne conçoit pas, dit Renan, comment des politiques aussi pénétrants que ceux qui dirigent les affaires de la Prusse ont pu commettre une pareille faute. En un sens, Louis XIV, dans ses mesures les plus blâmables contre les protestants, n'alla pas aussi loin. Il est évident, que pour les choses religieuses, surtout pour ce qui concerne le catholicisme, les hommes d'état prussiens n'ont pas la même pénétration, la même solidité de renseignements que pour les affaires diplomatiques et militaires. Il s'agit ici d'un ordre de choses qui leur est étranger[4] ». Au point de vue protestant, E. de Pressensé tirait des conclusions aussi sévères : « Il est certain qu'en s'engageant dans une voie semblable, le protestantisme se perd. Il n'a d'autre raison d'être que la liberté de conscience. S'il veut recourir à l'autorité en religion, il ne réussira jamais aussi bien que l'Église de l'infaillibilité; il ne pourra aller jusqu'aux dernières conséquences du système, il devra s'arrêter à mi-chemin, et sera tout ensemble odieux et impuissant ». Et, passant à des considérations d'ordre politique et social, il concluait : « Qu'on y fasse bien attention : en suivant la politique d'oppression, on forge des armes redoutables pour la démocratie extrême, qui saurait bien s'en servir, le jour où les folies conservatrices la mettraient au pouvoir. En ceci, comme en bien d'autres choses, l'empire d'Allemagne a donné des leçons à la démagogie. Il lui enseigne aujourd'hui l'omnipotence du pouvoir civil pour briser les résistances incommodes; elle s'en souviendra. Qu'au moins le parti libéral, dans toutes ses fractions, comprenne la leçon que nous donne la Prusse[1] ». Nobles paroles, quoique solennelles, et qui expliquent

1. Carl Mürr, *Un nouveau Saint-Empire romain*, dans la *Quinzaine* du 16 février 1900.
2. *Die Centrums-fraction*, Mainz, 1872, p. 16-17.
3. *Deutschland nach dem Kriege von* 1866, Mainz, 1867, p. 192.
4. *Loc. cit.*, p. 768.

peut-être que l'entente cordiale s'établisse spontanément entre un écrivain, comme M. Andler, s'inspirant de la conception matérialiste de l'histoire et partisan du socialisme dit scientifique, et le chef de la bureaucratie prussienne, Bismarck, qui pensa, quelque temps, pouvoir organiser un blocus européen contre l'ultramontanisme.

En résumé, à lire *Le prince de Bismarck*, on devrait croire que l'esprit anticlérical peut, désormais, en histoire religieuse, dispenser avantageusement de l'esprit critique. Pareil état d'âme, par trop simpliste, et pareil livre, tout autoritaire qu'il soit, n'augmenteront pas beaucoup le prestige de la nouvelle école.

1. *Loc. cit.*, p. 34 et 36.

Louis Saltet.

NOTES ET CRITIQUES

Le R. P. dom Fernand Cabrol, bénédictin de Solesmes, a recueilli dans *Le livre de la prière antique* (Paris, Oudin, 1900), la fleur des prières liturgiques et non liturgiques de l'antiquité chrétienne. Il les a groupées dans un ordre qui, sans doute, est bien artificiel : nous aurions aimé qu'il s'attachât à la série de nos livres liturgiques, qu'il parcourût tour à tour le missel, le bréviaire, le rituel, le pontifical..., qu'il fît de chacun l'histoire abrégée, qu'il empruntât à chacun ses plus belles prières pour en montrer l'antiquité et, par des rapprochements discrets, les comparât aux prières analogues des liturgies non-romaines. Nous aurions aimé, aussi, qu'il marquât mieux l'esprit général de ces prières sans nombre mais non sans unité d'inspiration, non sans dominante, non sans thèmes fondamentaux et simples. Il y a un chant ecclésiastique, — appelons-le chant grégorien, si l'on veut, — dont Solesmes a contribué mieux que qui que ce soit à faire apprécier l'archaïsme, l'inspiration, la beauté : il y a de même une prière ecclésiastique, celle des collectes et des préfaces, qui constitue un véritable lieu théologique et qui traduit d'une manière incomparable la foi simple, la foi émue en présence de Dieu, la foi, non plus argumentante, mais priante, la sublime et humble *orante*. C'est l'Église, cela, l'Église dans son âme. On en aura l'impression, à lire *Le livre de la prière « antique »* ou plutôt traditionnelle et impérissable : l'*Abba Pater* dont parle saint Paul n'est plus un « gémissement inénarrable », il est devenu sur les lèvres de l'Église tout un livre, et mieux qu'un livre : dom Cabrol le fait entrevoir. L'érudition de l'auteur est sobre et bien informée : elle éveillera chez les fidèles et les prêtres le désir d'entrer plus avant dans les études si attachantes de liturgie critique. A mi-chemin entre dom Guéranger et l'abbé Duchesne, il édifie et il vulgarise, pour le plus grand profit des débutants. Il a cité dans une note quelques mots de la « Prière sur l'Acropole » : « Tiens, déesse, disait-elle, quand je me rappelle ces chants [des prêtres d'un culte étranger], mon cœur se fond : tu ne peux te figurer le charme que les magiciens barbares ont mis dans ces vers, et combien il m'en coûte de suivre la raison toute nue ». Renan ne pensait là qu'à des antiennes et des litanies d'arrière saison... Combien la prière liturgique a plus de goût et de charme et de sévère pensée avec moins de poésie, dom Cabrol le fait sentir et nous l'en félicitons.

***

Tous ceux qui, par devoir ou par affection, se préoccupent du mouvement catholique de ce temps, ont particulièrement remarqué dans la ré-

cente encyclique au clergé de France, ce qui concerne l'enseignement de la philosophie dans les grands séminaires, et encore plus le jugement sévère de Léon XIII à l'endroit d'une philosophie à la mode importée de l'étranger.

Sur le premier point le Saint Père recommande de nouveau la méthode et la doctrine inculquées dans l'encyclique *Aeterni Patris*. Sur le second point le Souverain Pontife s'exprime de la sorte : « Nous comptons, vénérables Frères, que vous redoublerez de sollicitude et de vigilance pour écarter de vos Séminaires ce scepticisme doctrinal, d'importation étrangère et d'origine protestante, qui, sous le prétexte d'affranchir la raison humaine de toute idée préconçue et de toute illusion, lui dénie le droit de rien affirmer au delà de ses propres opérations. Ce Nous est une profonde douleur d'apprendre que des catholiques ont cru pouvoir accueillir avec faveur une telle philosophie, et surtout dans un pays justement célèbre pour la clarté des idées et celle du langage. »

Sur chacun de ces deux points nous relevons dans un article de M. l'abbé C. Besse (*Revue du Clergé* du 1er mai) des réflexions qui nous paraissent généralement judicieuses et pratiques et qui, d'ailleurs, nous en ont suggéré d'autres. On nous permettra de consacrer quelques lignes à un sujet qui comporterait plusieurs pages.

Sur l'enseignement philosophique des Grands Séminaires l'auteur constate fort justement que la soumission aux directions pontificales a été généralement exemplaire. On a montré un empressement édifiant à quitter les vieux manuels semi-cartésiens pour adopter des livres classiques tout différents. Mais M. Besse est obligé de constater aussi que « l'intellectualisme thomiste n'a pas exercé une influence notable sur la direction des idées même chez les catholiques »; que dans les séminaires eux-mêmes la philosophie languit d'une façon attristante. Pourquoi? D'abord, par défaut d'organisation : choix de professeurs presque toujours jeunes et inexpérimentés; pas de lectures sérieuses, et surtout bien dirigées; point d'exercices solidement réglés... En second lieu, défaut de méthode : commentaire purement littéral, là où il faudrait une discussion vivante; préoccupation exclusive de l'idée thomiste, au lieu de la recherche directe de la vérité; abus du latin, au risque de mal traduire les termes et les idées modernes. Tout cela nous paraît juste. Le plaidoyer est sévère, non sans raison : il y a pourtant des circonstances atténuantes. Il est bien difficile dans l'enseignement scolaire de ne pas donner le rôle principal à l'interprétation du manuel. Ce qui nous manque, c'est un manuel convenable à l'état actuel des idées philosophiques. M. Besse déplore le peu de succès des ouvrages où de vrais penseurs contemporains ont travaillé à ramener les idées au courant scolastique : Mgr d'Hulst, l'abbé de Broglie, etc. Mais où est le livre élémentaire à la fois actuel et traditionnel? Il y a plus : beaucoup de professeurs préfèrent les manuels tout à fait fidèles aux vieux usages (Dupeyrat, Grandclaude...) à ceux où les idées modernes ont pris une place plus large dans les cadres anciens. Les premiers ont une physionomie, un enchaînement, une unité plus scientifiques. Notez pourtant que ce respect des vieux cadres ne se confond pas du tout avec le respect de la doctrine thomiste. Saint Thomas n'a pas composé un cours méthodique de philosophie; et la forme adoptée dans les livres d'école de l'ancien régime n'a rien de nécessaire. C'est même le caractère le plus frappant d'un des manuels scolastiques les plus répandus dans notre siècle, celui de Sanseverino, d'avoir profondément modifié le

plan de la philosophie en plaçant au début une longue étude des facultés. — Quoi qu'il en soit du manuel *à désirer*, il faut dire que c'est à la fois l'avantage et l'inconvénient de la philosophie scolastique d'être vraiment toute faite, tandis que celle de nos rivaux est à la lettre *in fieri*. De là, pour nos manuels, une grande facilité pour une étude de mémoire, et, si l'on veut, pour une compréhension didactique, logique, mais plus ou moins superficielle, avec un vrai danger de s'arrêter à une lettre morte ou du moins de s'adapter très difficilement à l'état d'esprit, aux idées, au langage de notre génération.

A propos des reproches adressés par le Souverain Pontife au scepticisme kantien, trop bien accueilli par certains catholiques, l'auteur de l'article prend la défense de l'intellectualisme qu'il ne peut se résoudre à voir confondre, sous prétexte de sa préoccupation exclusive de l'objet, avec un pur *formalisme;* d'autre part, il conteste à la méthode d'*immanence* la sûreté scientifique de son passage du sujet à la vérité objective. — Tout cela est digne de considération, sans résoudre pleinement la grave question de la méthode complète en philosophie. Peut-être, avec une vue plus large du problème, jointe à une intelligence nette et à un absolu respect des directions de l'Église, pourrait-on préparer une conciliation sérieuse entre les partis opposés. Les vrais philosophes catholiques ne peuvent contester au fond la portée de la métaphysique traditionnelle, même quand ils exigent, comme condition indispensable, la collaboration du cœur avec l'esprit. De leur côté les scolastiques les plus intransigeants accordent aux affections une part au moins indirecte dans les études morales. A y regarder de près, on verra peut-être que la contradiction est plus apparente que réelle. En tout cas, il semble bien que l'état actuel des esprits peut exiger une propédeutique spéciale, à peine entrevue dans des temps différents. Et puis ce qu'on appelle l'esprit nouveau dans les études morales n'est-il pas plus ancien qu'on ne croit? Contredit-il véritablement l'enseignement scolastique? N'en est-il pas plutôt, si on l'entend bien et si on le restreint à ses justes limites, le complément réel, le développement explicite? Et, par exemple, serait-il téméraire de dire que dans le thomisme le plus pur; les principes de la morale et de la théodicée reposent sur des idées de bien, de beau, de saint, de devoir..., qui ne sont pas des idées purement intellectuelles?

*
* *

M. l'abbé Mano, docteur en philosophie de notre Faculté canonique de Toulouse, vient d'ajouter à la collection *Science et Religion*, publiée par la librairie Bloud et Barral, une étude fort intéressante sur le *Problème de la vie,* ou *le Principe vital devant la science et la métaphysique.* Dans un style élégant, peut-être même trop soigné pour des questions aussi abstraites, l'auteur expose et réfute avec une grande netteté les différents systèmes, — organicisme, mécanisme, forces physico-chimiques, plastides, — qui ont tenté de résoudre ce difficile problème. M. Mano conclut à l'existence d'un principe vital, et c'est par une argumentation très serrée qu'il démontre la nécessité de cette force spéciale et irréductible, sans la quelle la vie et l'organisme deviennent incompréhensibles. « La question semble donc éclaircie en ce qui concerne les végétaux et les animaux, mais, lorsque nous nous élevons à la considération de la nature humaine,

elle se complique de nouveau. L'homme vit et pense; il y a donc en lui un principe de vie et de pensée. » Faut-il y voir avec les vitalistes la manifestation de deux forces distinctes? M. l'abbé Mano prend la défense du monodynamisme, et il n'a pas de peine à établir que c'est la même âme, munie de diverses facultés, qui produit à la fois la pensée et la vie.

Dans un ouvrage de vulgarisation comme celui-ci, il semblait difficile de donner une étude aussi approfondie du problème de la vie et des questions qui s'y rattachent. La partie scientifique y est traitée avec une sûreté qu'on ne rencontre pas toujours chez les métaphysiciens. C'est pourtant sur ce point que nous nous permettrons de présenter quelques observations. En affirmant que l'hydrogène manifeste très peu d'affinité dans les combinaisons chimiques, l'auteur n'a eu en vue que l'oxygène et le carbone des végétaux, et il aurait dû restreindre son affirmation à ce genre de combinaisons. — Est-ce que le mouvement de la sève se ramène aux phénomènes de l'osmose? M. Mano nous le dit, mais les naturalistes eux-mêmes n'en sont pas convaincus.

Enfin, il vaut mieux ne pas insister sur cet argument trop souvent apporté en faveur du principe vital, de l'absence du pouvoir rotatoire dans les synthèses organiques. Ces produits de synthèse sont généralement des racémiques, qui se dédoublent très facilement en droit et gauche et qui ne sont inactifs que par compensation.

Ce sont là, comme on le voit, des critiques de détail qui n'enlèvent rien au mérite du livre.

*
* *

Les « *Promenades* » du P. Léopold Fonck, S. J., *à travers la Flore biblique*[1] ont beaucoup d'agrément et d'intérêt. L'auteur était dans des conditions exceptionnelles pour réussir sur ce terrain : sa profonde science de l'hébreu, la connaissance d'une douzaine d'autres langues anciennes et modernes, des études de botanique poursuivies pendant près de vingt-cinq ans l'avaient préparé à tirer grand profit de son séjour et de ses voyages en Terre Sainte en 1895 et 1896. Après avoir complété par de patients travaux à Berlin et à Munich les constatations personnelles faites en Orient, il nous offre des trésors d'érudition sous les charmes d'un style vivant. Point de sèche nomenclature dans ce petit volume, sinon, à la fin, une table alphabétique de plus de huit cents noms d'arbres et de plantes. La division de l'ouvrage est toute naturelle : les chapitres sont autant d'excursions, sur la côte de Syrie, dans les montagnes, le désert, les plaines fertiles, la vallée du Jourdain et les bords de la mer Morte. L'arbuste qui ombragea le prophète Jonas n'est pas la courge, ni le lierre, mais le *ricin* : la plupart des exégètes l'admettent aujourd'hui, et, quand on aura lu le P. Fonck, il sera difficile d'en douter. Les pages consacrées à la recherche du *lis biblique* (53-77) sont particulièrement remarquables. Elles concluent en faveur du lis blanc, contre l'anémone rouge représentée dans une belle planche du *Dictionnaire* de M. Vigouroux (1, 575), contre la rose et autres candidats à l'identification. Plusieurs auteurs ont prétendu que le lis commun n'existe pas en Palestine : cette erreur étonnante est écrasée sous de nombreux et solides témoignages. — Il faudrait signaler

1. Dans les *Biblische Studien*. Herder. 1900.

encore les études sur le palmier, l'olivier, le figuier, la vigne; et d'autres qui jettent un nouveau jour sur plus d'un texte. Ainsi dans ces mots du psaume 82 « pone illos ut *rotam*, et sicut stipulam ante faciem venti, » il s'agit d'une centaurée (*Centaurea myriocephala*), dont la forme rappelle celle d'une roue. Pour la botanique en général, la dernière édition du Dictionnaire hébreu de Gesenius s'en tient toujours à l'ouvrage de M. Tristram *Fauna and Flora of Palestine* où son auteur reconnaissait naguère « bien des erreurs et fausses identifications. » Le P. Fonck a profité des récents et considérables travaux de MM. Post, Boissier, Ascherson. Son livre rendra donc les plus grands services à qui s'intéresse à la Flore biblique.

*
* *

Le R. P. Joseph de la Servière, jésuite, a soutenu dernièrement avec succès, devant la faculté des lettres de Poitiers, les épreuves du doctorat. Nous avons sous les yeux ses deux thèses, l'une et l'autre très dignes d'attention. — La thèse latine [1] traite de la controverse sur le pouvoir royal et le pouvoir pontifical entre Jacques Ier, roi d'Angleterre, et le cardinal Bellarmin. On sait assez qu'à partir de la conjuration des poudres, le roi Jacques, non content de changer de politique envers ses sujets catholiques, voulut dogmatiser avec eux sur la question délicate des rapports entre les deux puissances, et publia en 1607 l'*Apologia pro juramento fidelitatis*, à laquelle Bellarmin se hâta de répondre. La polémique se continua dans d'autres écrits, dont le P. de la Servière nous offre une analyse raisonnée, très attentive et très étendue. Jamais ce sujet n'avait été traité avec tant de soin. Il valait pourtant la peine d'y regarder de près; car il est à remarquer que l'Église de France finit par adopter, à quelque chose près, la doctrine du roi Jacques sur le droit divin des rois et leur absolue indépendance du pouvoir pontifical. Le travail du P. de la Servière est donc un chapitre curieux et important de l'histoire de la théologie et de celle des idées politiques dans les temps modernes.

Sa thèse française sur le P. Porée [2], moins importante au fond, n'offre pas moins d'intérêt. Porée est un des plus célèbres jésuites et des plus célèbres professeurs du XVIIIe siècle; mais c'est un jésuite qui ne fut que professeur. Sa vie n'intéresse donc que l'histoire de l'enseignement dans la Compagnie quelques années avant son extinction; c'est aussi pourtant une contribution à l'histoire de la littérature latine de cette époque, histoire qui n'est pas absolument à dédaigner, car les productions latines des collèges intéressaient encore alors les hommes sérieux, et, en plein XIXe siècle, Saint-Marc-Girardin, non peut-être sans une pointe de paradoxe, a osé proclamer le P. Porée « un de nos meilleurs comiques ». Rendons cette justice au P. de la Servière qu'il n'a pas enflé la voix ni exagéré l'éloge dans son étude de l'orateur et du dramaturge de Louis le Grand. Il n'a dissimulé ni les hérésies littéraires, ni les gallicismes trop fréquents, ni les antithèses trop multipliées des *Orationes;* ni la froideur et la recherche

1. *De Jacobo I Angliae rege cum cardinali Roberto Bellarmino S. J. super potestate cum regia tum pontificia disputante* (1607-1609). Paris, H. Oudin, 1900, in-8 de xxxi, 160 p.

2. *Un professeur d'ancien régime, le père Charles Porée* (1676-1741). *Ibid.* 1899, in-8° de xl-489 p., portrait et planches.

des tragédies trop imitées de Sénèque, sauf *Agapit*, où l'imitation de *Polyeucte* a soutenu le poète. Il n'a pas même surfait le mérite, d'ailleurs très réel, des comédies, où ne manquent ni l'exacte observation, ni la finesse. En somme, tous ceux qui se préoccupent d'enseignement classique et d'éducation chrétienne liront ou du moins parcourront avec plaisir et avec fruit cette monographie étendue — trop étendue peut-être — consacrée à l'aimable et vertueux professeur de Voltaire.

*
* *

Parlons ainsi. De la voix et du geste[1] est un nouveau volume de M. Gondal. Ce livre est le résultat de la conférence préparatoire à la prédication rétablie, depuis quelques années, au Séminaire S. Sulpice. Mais l'*usage* ancien a été, comme il convenait, amélioré et soigneusement mis au point pour satisfaire aux exigences nouvelles. La conférence comprend deux genres d'épreuves : d'abord des exercices de récitation et de déclamation dirigés par un professeur laïque; ensuite des exercices d'improvisation et de prédication présidés par un directeur du Séminaire, qui fait suivre chaque exercice d'une critique précise dont orateur et auditeurs font leur profit. L'institution nouvelle a fait ses preuves : les bons élèves en retirent de très grands avantages. M. Gondal, qui met au service des élèves de Saint-Sulpice son activité toujours en éveil et son expérience de la parole a voulu vulgariser l'enseignement technique de la conférence, « présenter, réunis en un seul volume, condensés, illustrés, mis en ordre, les aperçus des auteurs, les conseils des professeurs et les exercices des écoles de déclamation; offrir au lecteur un résumé vivant et fidèle de ce qui s'écrit, se dit et se fait dans les milieux où l'on a particulièrement à cœur de cultiver la parole. » *Parlons ainsi* deviendra le manuel indispensable du cours d'éloquence sacrée, de nos Grands Séminaires pour les leçons pratiques, les seules efficaces : ni le temps, ni la bonne volonté ne manqueront aux séminaristes, pour ces exercices dont les avantages sont indéniables et laborieusement recherchés par les laïques. Mais le livre aura aussi son utilité pour les prêtres du ministère : sans pratiquer la méthode avec suite, à lire seulement l'ouvrage, ils seront avertis sur un grand nombre de défauts et de recettes que la bonne nature, laissée à elle-même, ne soupçonne pas.

*
* *

La forme primitive des deux premiers livres de Samuel est-elle mieux représentée par le texte hébreu ou par la version des Septante? M. Norbert Peters (cath.) étudie de nouveau et à fond cette question, importante à plusieurs points de vue[2]. Les chapitres XVII et XVIII du premier livre de Samuel contiennent, à eux seuls, quarante versets de plus dans l'hébreu que dans le grec : y a-t-il gloses d'un côté ou bien lacunes de l'autre? Tel est l'intéressant problème à résoudre en premier lieu. Une traduction allemande met d'abord en évidence, à l'aide de caractères typographiques variés, ce

1. Bloud et Barral, Paris.
2. *Beiträge zur Text-und Literarkritik sowie zur Erklärung der Bücher Samuel* (Fr. i. B., Herder, 1899).

qui est en plus dans l'hébreu, en moins dans le grec, et réciproquement. Cette traduction est accompagnée de notes d'une critique bien renseignée et d'une rédaction parfaitement nette. Puis, l'auteur examine la valeur des additions du texte massorétique. Ainsi amené à discuter la théorie moderne de la distinction des documents, il étudie les hypothèses de M. Budde, éditeur des livres de Samuel dans la « Bible arc-en-ciel »; et il montre qu'elles reposent souvent sur un système arbitraire, des idées préconçues, des preuves bien chétives. Résultat de ces premières recherches :

« 1. Le texte grec du chapitre XVI, 1 jusqu'au ch. XIX, 18*a*, mérite la préférence. Le texte massorétique est fortement glosé.

2. Ce passage, dans le texte grec, a de l'unité et n'est pas compilé de différentes sources. On n'y a pas démontré de réelles contradictions.

3. Les faits racontés dans le texte grec sont tout à fait vraisemblables (p. 97). »

Il y a plusieurs années, M. Loisy, dans son *Histoire critique du texte et des versions de la Bible*, aboutissait aux mêmes conclusions. Citant son prédécesseur, M. Paulin Martin : « Si l'on ne tient pas compte des parties qui sont propres à l'hébreu, dit-il, on obtient un récit « où les événements se succèdent dans un ordre parfaitement et entièrement conforme aux vraisemblances historiques... Au contraire, qu'on fasse intervenir les passages que le texte massorétique a en propre, et on obtient un récit plein d'invraisemblances (p. 113). » Si M. Peters avait eu cet ouvrage entre les mains, il eût été heureux de se trouver en conformité de sentiment avec les deux savants critiques français.

Dans une seconde partie, la comparaison se poursuit jusqu'au bout des deux Livres de Samuel. Le recensement rigoureux du plus et du moins des Septante par rapport au texte massorétique conduit à ce résultat : la version grecque, comme témoin du texte primitif, a une valeur très haute, supérieure même à celle du texte massorétique. Impossible de suivre l'auteur dans les minutieux et consciencieux détails de cet examen critique. Concluons avec lui (p. 167), qu'avant de se jeter dans la voie des conjectures, tout interprète sérieux de la Bible doit interroger avec grand soin cet ancien et fidèle témoignage des Septante.

La Rédaction.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

L'ORGANISATION

DES ÉTUDES ECCLÉSIASTIQUES

3° LES PETITS SÉMINAIRES

Personne ne conteste, en principe, que l'instruction des clercs, et même des tout jeunes clercs, mérite au moins autant d'attention que l'instruction des laïques. Les élèves de nos modestes Petits Séminaires doivent donc être instruits avec autant de soin que les élèves des plus brillants collèges, quoique ceux-ci offrent souvent l'avantage d'être, pour les personnes qui s'en occupent, une source d'importants revenus. *Quaerite primum regnum Dei et iustitiam eius!* Peut-être aurait-on besoin, çà et là, de faire passer plus largement dans la pratique ces vérités que personne ne songe à nier en théorie. On s'accorde encore à reconnaître que l'enseignement secondaire des clercs doit être surtout littéraire et classique. Dans l'éducation cléricale, la question du latin et du grec ne se pose pas. Ce sont des langues sacrées et leur étude qui, pour les laïques, pourrait être considérée comme le lot d'une élite, est, chez nous, une heureuse nécessité pour tous. Maintenir le plus possible ce qui reste des études classiques doit être le premier souci des professeurs des Petits Séminaires, et, en cela, ils ne feront que se conformer aux traditions les plus autorisées. A toutes les époques de son histoire, mais plus particulièrement dans les premiers siècles et au temps de la Renaissance, l'Église a fait siennes les lettres antiques. Dans son Encyclique du 8 septembre 1899 adressée au clergé français, Léon XIII s'est élevé avec force contre la

suppression « des exercices de prose et de poésie que nos devanciers estimaient à bon droit devoir tenir une grande place dans les classes des collèges ». Représentant autorisé, entre tous, de la tradition latine, le vieux pontife défend avec ardeur contre la barbarie nouvelle, contre la barbarie scientifique, la langue du Latium, presque sa langue maternelle, devenue la langue de la prière. Il n'ignore pas qu'on reproche surtout aux études classiques, aux lettres « humaines » comme à la religion elle-même, de n'être « bonnes à rien », au point de vue des intérêts matériels : en quoi l'on fait, sans le vouloir, leur plus bel éloge, puisqu'elles sont ainsi convaincues d'être désintéressées, et par là même souverainement éducatrices, souverainement utiles. Il veut que les Petits Séminaires « se mettent en garde contre ces innovations inspirées par des préoccupations utilitaires, et qui tournent au détriment de la solide formation de l'esprit ». Il ne craint pas d'appliquer aux anciennes méthodes ce que saint Paul dit de la foi elle-même : *Depositum custodi.* Si un jour, dit-il en terminant, « elles devaient disparaître complètement des Écoles publiques, que vos Petits Séminaires et collèges libres les gardent avec une intelligente et patriotique sollicitude. Vous imiterez ainsi les prêtres de Jérusalem qui, voulant soustraire à de barbares envahisseurs le feu sacré du Temple, le cachèrent, de manière à pouvoir le retrouver et à lui rendre toute sa splendeur quand les mauvais jours seraient passés ». Sur ce point, les congrès de l'*Alliance des maisons d'éducation chrétienne* pourraient rendre de grands services. Ils ne devraient jamais se séparer sans qu'on ait proposé à tous les professeurs d'adhérer à une *Association pour le relèvement des études classiques*. Les adhérents, dont la liste serait publiée, prendraient l'engagement d'exiger de leurs élèves, une fois par semaine, un thème[1] latin, même en rhétorique, et, tous les quinze jours, un thème

1. Il existe en Normandie un collège libre où le professeur de rhétorique, agrégé de l'Université, a pris le parti d'exiger de ses élèves presque autant de

grec. Plus réactionnaire encore — ou plus hardi — (car il est ici d'accord avec M. Jules Lemaître) le P. Dechevrens s'exprime en ces termes, au sujet du relèvement des études classiques :

« Peut-être — de bons esprits en sont demeurés persuadés — le vrai, l'unique moyen efficace pour atteindre ce but est-il encore l'enseignement des langues anciennes par ces langues elles-mêmes; peut-être aurions-nous tout avantage à revenir à l'usage de jadis, qui faisait parler latin pour apprendre le latin, grec pour apprendre le grec, comme on apprend le français en parlant français[1]. On trouverait à cela moins de difficultés qu'on ne pense, et le temps des premières études littéraires en serait notablement abrégé... Quelle difficulté y aurait-il à ce qu'on habituât les enfants, dès le principe, à parler latin ou grec, suivant que les leçons ont pour objet l'une ou l'autre de ces deux langues? Deux choses suffiraient pour cela : 1° une grammaire composée selon la méthode Ollendorf, mais sur un plan meilleur et avec certains perfectionnements nécessaires pour en rendre l'utilité plus complète. 2° Un recueil de phrases latines ou grecques, comme un vocabulaire de conversation, renfermant tous les sujets sur lesquels les professeurs interrogent et les élèves répondent d'ordinaire dans les classes de grammaire[2] ». Il ne dépend que des professeurs de Petits Sé-

thèmes que de versions. Il n'est pas dit que la préparation au baccalauréat en souffre, bien au contraire.

1. Cette réforme pourrait être complétée par la prononciation du grec à la moderne, comme l'a dernièrement demandé M. l'abbé Ragon, agrégé de l'Université, professeur à l'Institut catholique de Paris. Quelle qu'ait été la prononciation des anciens, les bons élèves apprendraient ainsi, ou peut s'en faut, en même temps qu'une langue morte, une langue vivante qui, ne l'oublions pas, est la langue liturgique de plusieurs millions de chrétiens. Cette réforme nous permettrait d'entrer plus aisément en relation avec eux, et faciliterait beaucoup aux ecclésiastiques l'assistance aux offices de l'Église grecque, soit au cours de leurs voyages en Orient, soit à Paris et à Marseille, où la liturgie de cette Église est régulièrement célébrée (E. Ragon, *De la prononciation du grec*. Paris, Poussielgue, 1896).

2. *Les Universités catholiques*, p. 225. Il semble que les P.P. Pontanus et Jou-

minaires de restaurer ces exercices, en les étendant, à certains jours, jusqu'aux récréations elles-mêmes. Ce retour en arrière, les professeurs de l'État n'oseront peut-être jamais l'exécuter chez eux, de peur de paraître cléricaux. Il présenterait, en tout cas, des avantages considérables dans l'éducation d'enfants destinés à entendre parler latin au séminaire, à la Faculté de théologie, voire même dans les assemblées conciliaires où les Français, dit-on, n'ont pas toujours fait, à cet égard, très brillante figure. Mais il faudrait alors se garder d'imiter les professeurs de l'Université, qui suppriment l'accentuation du latin et enlèvent ainsi tout relief à la langue parlée. Sans adopter les *ou* et les *c* aspirés, ce qui serait trop demander, on pourrait accepter la prononciation italienne sur tous les autres points, et obliger les élèves à accentuer régulièrement et fortement le latin[1]. On serait ainsi d'accord avec la science et le bon sens, et tous les prêtres auraient un moyen facile d'entrer en communication avec leurs confrères des pays étrangers qui, dans l'état actuel des choses, ont peine à nous comprendre. La bonne exécution du chant liturgique ne gagnerait pas moins à cette réforme, si c'en est une.

En même temps, comme l'a très bien montré M. Fonsegrive[2], il faudrait, dans le choix des modèles, s'abstenir des scrupules inspirés par un humanisme étroit, scrupules qui ont tant contribué à rendre odieux aux enfants et surtout aux jeunes gens l'usage du latin. Un moderne, un chrétien ont vraiment trop de peine à exprimer leurs idées,

vency aient depuis longtemps répondu aux désirs du P. Dechevrens. Au Petit Séminaire de Saint-Pé (Hautes-Pyrénées), on se servait jadis du *Guide de la conversation latine*, par un Père de la Compagnie de Jésus. (Toulouse, Privat.) Ce bon petit livre contenait, dans une langue un peu trop raffinée, il est vrai, des dialogues adaptés à toutes les circonstances de la vie des écoliers; les jeux eux-mêmes n'étaient pas oubliés. Les regrets exprimés par le P. Dechevrens feraient croire que les exercices de conversation latine ne sont plus pratiqués dans les collèges de la Compagnie.

1. M. l'abbé Ragon a publié chez Poussielgue un petit abrégé des règles essentielles à la connaissance de l'accentuation latine.

2. *Quinzaine*, 1 août 1898.

si l'on prétend les enfermer dans le cercle du *Conciones* ou des traités de rhétorique de Cicéron. Ses lettres, ses œuvres philosophiques, tous les autres auteurs expliqués dans les classes, César et Sénèque, par exemple, ont droit à être mis à contribution par l'élève qui pourra ainsi, sans trop d'efforts, se faire un latin à lui. Cette langue un peu composite sera en somme beaucoup moins factice que les périodes des humanistes, et elle servira de préparation lointaine à la lecture des Pères.

On peut en dire autant de l'explication d'un petit nombre de classiques chrétiens. A la vérité, les classiques païens expurgés, et au besoin rectifiés, garderont toujours la prééminence, et il n'y a là aucun danger pour les aspirants au sacerdoce [1], si le maître sait faire son devoir. Toutefois, l'explication de quelques auteurs chrétiens représenterait un lien utile à établir entre les études profanes et l'instruction religieuse proprement dite. A cet égard, la collection comparée d'Auteurs chrétiens et païens entreprise par M. l'abbé Guillaume [2] rendra assurément de réels services, sans troubler les études classiques. Surtout il ne faudrait pas omettre de faire sentir aux élèves la beauté de certaines hymnes et proses de leur paroissien.

D'un autre côté, parmi les études profanes qui se glorifient du titre de « modernes », titre plus ou moins justifié et, en tout cas, fort prétentieux, il en est qui, dans l'intérêt même des sciences ecclésiastiques, doivent être enseignées dans les Petits Séminaires.

1. Voir, sur ce point, les pages délicates écrites naguère par le R. P. Lechevallier, de l'Oratoire. (*Discours prononcé à la distribution des prix du Petit Séminaire de Pignelin*, Nevers 1899). Elles peuvent être rapprochées de l'article déjà cité du P. Brémond, de la Compagnie de Jésus, sur *Le prêtre et la formation littéraire des enfants* (*Quinzaine*, 16 mai 1899).

2. Lille, Desclée. — Comme le dit l'éditeur, « ces morceaux choisis forment, dans leur ensemble, une sorte de cours pratique d'histoire littéraire païenne et chrétienne, allant, d'une part, de Caton à Claudien, et d'autre part, de saint Cyprien aux Renaissants du XVIe siècle. L'auteur a eu soin de ne choisir guère, chez les écrivains des deux catégories, que des morceaux offrant entre eux quelque analogie, soit morale, soit littéraire ».

L'histoire ecclésiastique étudiée au Grand Séminaire n'a de sens que si l'élève possède déjà les grandes lignes de l'histoire profane et même de la géographie. Quant aux sciences naturelles, Mgr Baunard et M. l'abbé Boulay ont très bien montré le lien qui les unit aux études théologiques, et, à ce titre, l'éminent recteur des facultés catholiques de Lille émettait le vœu suivant dans une lettre adressée à l'épiscopat : « Dans chaque petit séminaire, établissement de l'enseignement des sciences physiques et naturelles, à partir de la troisième, enseignement donné régulièrement par un professeur spécial; installation d'un modeste outillage scientifique pour les expériences et démonstrations.[1] »

D'autres pourront insister sur l'utilité des langues vivantes pour les études théologiques. A une époque où le latin était seul usité comme langue savante, il suffisait à tout : il n'en est plus ainsi aujourd'hui. On commence à le comprendre chez nous, et les nouveaux programmes de l'Institut catholique de Toulouse[2] exigent, pour la licence en théologie *cum laude*, l'explication d'un commentaire anglais ou allemand de la sainte Écriture. Jamais réforme ne fut mieux justifiée, puisque, à notre époque, dans l'enseignement supérieur de l'histoire ecclésiastique et de l'exégèse, aucun pays ne se suffit à lui-même. Qu'on le veuille ou non, on a besoin de recourir aux étrangers, ne fût-ce que pour les éditions de textes. D'où la nécessité, *du moins pour les meilleurs élèves* des Petits Séminaires, d'apprendre, dès le jeune âge, les éléments d'une langue vivante tout au moins. La connaissance du latin permettra sans doute au prêtre d'aborder un livre

1. *Univers*, 13 juillet 1898. L'abbé Boulay, *De l'enseignement scientifique dans les Grands Séminaires*. Paris. Lefort, 1898. — Dans un Petit Séminaire mixte de Normandie, le cours d'histoire naturelle est fait par le médecin de la maison. Il y aurait souvent avantage à suivre cet usage qui simplifierait beaucoup les difficultés relatives au choix du professeur.

2. *Bulletin de l'Institut catholique*, décembre 1898.

italien ou espagnol, si, quelque jour, le besoin s'en fait sentir, alors même qu'il n'aurait pas appris ces langues dans son enfance. Mais il n'en est pas de même pour l'anglais et surtout pour l'allemand : si l'on n'enseigne pas de très bonne heure les premiers principes de ces langues aux jeunes clercs les mieux doués, on expose, pour toute leur vie, à une infériorité fâcheuse, ceux d'entre eux que leur vocation appelle à cultiver plus spécialement l'histoire ecclésiastique et l'exégèse.

Il n'y a pas lieu d'insister ici avec plus de détails sur l'enseignement des sciences, de l'histoire et des langues vivantes dans les Petits Séminaires. En effet, chacune de ces branches d'études possède depuis longtemps ses méthodes. Pour en assurer l'application, une seule amélioration serait désirable, et, à vrai dire, le besoin s'en fait sentir : il faudrait toujours confier l'enseignement de chacune de ces matières à un professeur spécial et spécialement préparé à ses fonctions dans un Institut catholique, en se rappelant que la licence ès-lettres, si l'on s'en tient à la section de grammaire, ne représente pas une formation suffisante pour les professeurs d'histoire et de langues vivantes. Pour les classes de lettres, il suffirait que les professeurs fussent licenciés, à partir de la troisième; pour les classes inférieures, il serait bon qu'ils fussent bacheliers. Ce progrès une fois réalisé, on pourrait considérer sans envie le nombre énorme de licenciés et d'agrégés qui remplissent sans profit réel pour l'élève, peut-être même à son détriment, les chaires des basses classes dans les lycées de l'État. D'autre part, les jeunes professeurs, fussent-ils licenciés, devraient être astreints, pendant la première année de leur enseignement, à suivre des exercices pédagogiques dirigés par un professeur expérimenté, un ancien maître, par exemple. Celui-ci assisterait souvent aux classes faites par les jeunes professeurs, examinerait les devoirs qu'ils auraient corrigés, et leur ferait quelques cours destinés à donner à leurs jeunes confrères des prin-

cipes d'éducation que les plus brillants professeurs de l'État ne sauraient fournir [1].

Le sujet dont je viens de parler est distinct de la question délicate du baccalauréat, traitée avec ampleur par M. l'abbé Lacroix au *Congrès ecclésiastique de Reims*. Toutefois, de l'un à l'autre, la transition est facile. Si l'on considère l'ensemble des diocèses de France, les solutions sont fort diverses, souvent même radicalement opposées les unes aux autres. Mais les principes posés par Léon XIII dans son Encyclique du 8 septembre 1899, mènent à des conclusions favorables, en somme, au baccalauréat. « Il est, dit-il, d'un intérêt souverain, pour maintenir l'influence du clergé sur la société, qu'il compte dans ses rangs un assez grand nombre de prêtres ne le cédant en rien pour la science, dont les grades sont la constatation officielle, aux maîtres que l'État forme pour ses lycées et ses Universités ».

Le meilleur commentaire de ces paroles nous est donné par la pratique du Séminaire romain et du Séminaire du Vatican. Ces deux établissements destinés à assurer des prêtres au diocèse de Rome et à la basilique Vaticane, sont certes bien placés pour recevoir les inspirations directes de l'autorité suprême : il est à constater que tous les deux préparent leurs élèves aux examens de la licence licéale qui est, pour l'Italie, l'équivalent de notre baccalauréat. Les évêques d'Allemagne sont entrés, eux aussi, dans la même voie en ce qui concerne l'examen de « maturité ». En France, semble-t-il, la majorité des Petits Séminaires, un très grand nombre, à coup sûr, préparent leurs élèves au baccalauréat, et Mgr Fuzet, alors évêque de Beauvais, aujourd'hui archevêque de Rouen, s'est formellement prononcé en faveur de cet usage. « C'est une excellente pensée, dit-il, que celle de faire passer les jeunes gens, qui se destinent au sacerdoce, par les épreuves du baccalauréat. Il faut conserver cette pratique. Certaines dis-

1. Cf. *Ratio studiorum*, 9e règle du recteur.

positions adoptées par les pouvoirs publics, le recrutement des professeurs, le perfectionnement des études classiques nous y obligent [1]. »

Toutefois, à ne considérer que l'intérêt des études ecclésiastiques, il semble qu'il y ait lieu d'appliquer ici le système de sélection déjà proposé pour les langues vivantes. Une bonne partie des élèves, des futurs curés de campagne, n'a pas d'intérêt majeur à ce qu'on change, à leur usage, le système existant, de fait, dans chaque établissement. Le baccalauréat est, sans doute, pour eux, un moyen d'émulation qui n'est pas à dédaigner. Mais leur préparation, si l'on s'en préoccupe d'une manière spéciale, peut entraîner de graves inconvénients, et, si j'osais exprimer un désir, ce serait qu'on modérât, dans certains Petits Séminaires, la fabrication des bacheliers, parmi les élèves « moyens ». C'est surtout en effet à leur usage qu'on a introduit çà et là un système de chauffage et un abus du manuel qui peuvent déprimer tout l'enseignement, au détriment des bons élèves, comme l'a si bien montré M. l'abbé Pautonnier [2]. C'est par là, et par là seulement qu'on a pu donner une forte apparence de raison aux attaques dirigées contre le baccalauréat pris en lui-même [3].

La question se pose tout différemment pour l'élite, soit, par exemple, en rhétorique, la première moitié de la classe. Et d'abord il n'est pas indifférent que le curé ou vicaire d'une paroisse urbaine soit placé dans l'opinion — dans l'opinion des naïfs, si l'on veut — au niveau des médecins ou des avocats de l'endroit. Mais surtout les bons élèves ont besoin du baccalauréat parce que, dans l'organisation actuelle des instituts catholiques, ce diplôme facilite beaucoup la haute formation littéraire ou scientifique.

1. Lettre de Mgr l'évêque de Beauvais à MM. le Supérieur et directeurs du Grand Séminaire, 1 novembre 1894. — L'abbé Boulay, *loco cit.*, p. 39.

2. *De la formation des professeurs ecclésiastiques*, p. 53 et suiv.

3. Le P. Burnichon, *L'état et ses rivaux dans l'enseignement secondaire*. Paris Poussielgue, 1898 pp. 324-325.

En effet, cette formation supérieure n'est donnée chez nous que sous la forme de la préparation à la licence d'après les programmes de l'État. L'assujettissement de notre enseignement supérieur à ce moule uniforme est la conséquence nécessaire d'un ensemble de faits dont on ne peut espérer de si tôt la disparition. La licence étant ainsi identifiée avec la haute formation littéraire ou scientifique, on voit dès lors que celle-ci doit rebuter le jeune clerc qui n'a pas obtenu, vers les dix-huit ans, le diplôme de bachelier. Il est obligé en effet, après le séminaire, et à quel âge! de revenir à des études élémentaires qui sont faites pour décourager, en général, les meilleures volontés. Il est donc à désirer que le baccalauréat ait été obtenu, en temps normal, par tous ceux qui paraissent appelés à des études supérieures. D'ailleurs, soyons-en bien convaincus : les bons élèves peuvent conquérir ce premier diplôme sans chauffage, sans surmenage et sans efforts excessifs. Il n'est pas exact que le baccalauréat, par lui-même, comme on l'a prétendu, empêche le professeur « d'élargir l'horizon, de prendre un peu l'essor, de persuader aux jeunes gens d'essayer de leurs ailes »[1]. En réalité, il faudra toujours des programmes, ce qui implique nécessairement pour le professeur une certaine gêne, et pour les candidats une certaine part laissée au hasard. « L'uniformité des programmes, dit M. l'abbé Delfour, ne paralyse que les professeurs médiocres, esclaves du manuel et routiniers par nature, auxquels les plus beaux des programmes ne sauraient communiquer la flamme et la vie. » Les programmes du baccalauréat sont plus ou moins encyclopédiques, parce qu'ils sont faits pour des enfants qui ont besoin de savoir un peu de tout, En réalité, le baccalauréat « n'a empêché aucun élève intelligent de réfléchir, autant qu'on peut réfléchir à quinze ans, et s'il exige des or-

1. *Études Religieuses*, 5 février 1897 p. 302. — Aux plaintes du P. Burnichon font écho celles de M. Lavisse, dont on n'était pas habitué à constater l'accord avec les Pères de la Compagnie de Jésus. M. l'abbé Delfour, dans l'*Université catholique* du 15 février 1899, a fait une excellente réponse à ces plaintes et à ces reproches. L'article porte le titre significatif : *Pour le baccalauréat.*

dinaires candidats, de grands efforts de mémoire, où donc est le mal? Les enfants et les jeunes gens qui n'ont pas encore dix-sept ans, disposent rarement d'une grande puissance de réflexion. Au contraire, ils ont naturellement ou ils acquièrent sans trop de peine une mémoire à la fois souple et forte. Les bons magisters d'autrefois tenaient compte de cet état de choses... Que les candidats au baccalauréat capables de réfléchir, soient très rares, nous le concédons à M. Lavisse; que le baccalauréat soit responsable de ce fait, nous le nions ».

En somme, les programmes, malgré leurs défauts, ne laissent pas à désirer autant qu'on veut bien le dire. Une version latine, une dissertation française sur un sujet littéraire, les éléments des mathématiques et d'une langue vivante, enfin une teinture de philosophie et de sciences physiques ou naturelles, rien de tout cela ne dépasse le cadre naturel de l'enseignement secondaire ecclésiastique. Quelques personnes se plaignent de la part trop large faite aux sciences dans les programmes officiels, au détriment du grec et du latin. D'autres, au contraire, regrettent qu'elles n'y occupent pas une assez grande place[1]. Ces reproches contradictoires montrent bien qu'en réalité les programmes officiels se sont tenus à peu près dans la mesure. Tel paraît être l'avis de M. l'abbé Senderens et du R. P. Guillermin, professeurs à l'Institut catholique de Toulouse. En effet M. l'abbé Senderens proposait naguère que les aspirants au diplôme de bacheliers en philosophie scolastique fussent pourvus au préalable du diplôme de bachelier ès lettres; ou bien, s'ils n'étaient pas déjà bacheliers ès lettres, ils devraient ajouter au programme de leur examen philosophique la partie scientifique du baccalauréat ès lettres.

Le R. P. Guillermin, dans l'intérêt des études philosophiques, a demandé que, du moins, on ajoutât un certain nombre de questions scientifiques au programme de la philosophie,

1. L'abbé Boulay, *Op. cit.*, p. 30.

et il admettait que les candidats déjà bacheliers ès lettres fussent dispensés de la partie scientifique du programme, proposition qui a été adoptée à l'unanimité par le conseil de la Faculté de théologie et les délégués des séminaires du Sud-Ouest[1]. Il est clair que, dans la pensée des personnes qui se sont ralliées à cet avis, les programmes officiels ne méritaient pas les graves reproches que quelques prêtres ont cru pouvoir leur adresser. Et d'ailleurs les programmes adoptés par l'Université de France remontent, par leurs origines, aux Universités de l'ancien temps, et ils sont, à ce titre, fortement entachés de « cléricalisme » et même de « jésuitisme », comme savent fort bien le dire quelques sectaires qui enveloppent dans une haine commune les études classiques et l'Église. Ce n'est donc pas à nous qu'il appartient de les renier, d'autant que, grâce à lui, les diverses maisons qui représentent l'enseignement libre ont du moins l'unité dans les matières enseignées. On pourra, non sans raison, se plaindre de l'uniformité excessive qu'imposent les programmes officiels et désirer qu'ils deviennent plus souples, en laissant place à des épreuves facultatives. Mais, pour le moment, étant donné que nous n'avons pas encore su ou pu nous organiser entre nous, l'uniformité imposée par l'État est un moindre mal qu'il faut subir avec résignation. Nous nous plaignons souvent du joug de l'État; mais il faut avoir la franchise de le dire : sans ce joug, nous aurions un désordre complet dans l'enseignement secondaire libre. Aussi, tout bien pesé, le P. Trégard de la Compagnie de Jésus[2], d'accord avec M. l'abbé Delfour, a eu bien raison de dire que le plus simple était de s'accommoder du baccalauréat actuel, programme et jury, et d'en tirer le meilleur parti possible. Si, dans les Petits Séminaires, on réalisait les améliorations de détail que j'ai cru pouvoir signaler, et d'autres que de meilleurs juges pourront indiquer encore, on aurait plus facilement à la fois des bacheliers et des têtes

1. *Bulletin de l'Institut catholique de Toulouse*, décembre 1898, p. 298-299.
2. *Études religieuses* 20 juin 1899.

bien meublées. Les heureux résultats qu'on ne manquerait pas d'obtenir ainsi, même au baccalauréat, avec les bons élèves, pourraient attirer l'attention des professeurs de l'État, et seraient la meilleure garantie de succès pour les demandes qu'on pourrait leur présenter ensuite en vue de la revision partielle des programmes officiels [1].

Louis Guérard.
Prêtre de l'Oratoire.

Rome.

1. Les réformes se réduiraient à écarter des compositions les sujets de critique littéraire trop raffinée, à diminuer le nombre des auteurs à expliquer, et enfin à ramener l'étude des langues vivantes à des exercices de conversation et à l'explication d'un article facile de revue ou de journal. Il faudrait aussi obtenir, à titre facultatif, la restauration du discours latin et l'introduction d'un thème grec facile: dans cet ordre de matières, les élèves des Petits Séminaires devraient être au premier rang. Le fond des programmes actuels resterait ainsi intact. D'ailleurs, comme l'a fait remarquer M. Doumic, l'enseignement classique n'a pas besoin de la même liberté de programmes que l'enseignement moderne spécial: il n'a rien à voir avec les régions et les pays, et doit être le même, ou peu s'en faut, sur tous les points de la France. (*Correspondant*, 10 février 1900 p. 477).

GRÉGOIRE D'ELVIRE,

RÉPONSE A DOM GERMAIN MORIN

Dom Germain Morin, qui sait l'estime que je fais de beaucoup de ses travaux, me permettra de lui dire, avec la franchise d'un aîné, qu'il vient d'en publier un mauvais, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 1900, p. 145-161.

Le cher Père s'est cru, trop vite, « *à même d'opérer tout un remue-ménage dans un coin extrêmement obscur de la littérature chrétienne d'Occident au IVe siècle* » (p. 147). Du coup, les *Tractatus Origenis* publiés par A. Wilmart et moi en décembre dernier et que tous les critiques qui s'en sont occupés depuis six mois sont à unanimes à tenir pour une œuvre du IIIe siècle, — qu'elle soit ou non d'Origène, — ces *Tractatus*, dis-je, se sont vu donner pour auteur un évêque espagnol de la fin du IVe siècle.

Aux observations que nous avons à présenter, on va voir que cette conjecture de Dom Morin est fausse de tous points.

***

Disons d'abord que notre Origène n'est pas seul à être ainsi démarqué. Notre compatriote, saint Phébade d'Agen, a été entrepris le premier. On a de lui un opuscule intitulé *Liber contra Arianos*, que le P. Morin pensait lui enlever pour l'attribuer à Grégoire d'Elvire. Grégoire était évêque d'Elvire en 392, au moment où saint Jérôme écrivait son *De viris inlustribus*, dans lequel (105), est mentionné, en effet, un *De fide* :

Gregorius. Baeticus Eliberi episcopus, usque ad extremam senectutem diversos mediocri sermone tractatus composuit et *De fide* elegantem librum, hodieque superesse dicitur.

C'en était fait ou peu s'en faut, et quoique le P. Morin reconnût « *nécessaire de mûrir la chose davantage, avant d'être en état d'émettre un avis* » (p. 155), nous allions voir saint Phébade dépouillé de son opuscule.

Heureusement, au moment de donner le bon à tirer, le P. Morin a pu « *examiner plus à fond* », et de là une rétractation ainsi conçue : « ... *Il n'y a décidément aucune raison de contester l'attribution* [du *Liber contra Arianos*] *à Phébade d'Agen... Les points de ressemblance avec Grégoire d'Elvire tiennent donc simplement à l'identité d'époque et de milieu* » (p. 161).

Vigile de Tapse fut moins heureux que Phébade d'Agen. Il était tenu pour l'auteur des sept premiers livres d'un *De Trinitate*[1] en douze livres, qui portent généralement le nom de saint Athanase, parce qu'ils sont en

1. Migne, *P. L.*, t. LXII, p. 237-286.

forme de dialogue et que saint Athanase est l'interlocuteur orthodoxe de ce dialogue. L'attribution à Vigile de Tapse est, à vrai dire, douteuse, l'auteur étant plutôt un italien. La question en était là, quand le P. Morin nous apprit dans la *Revue bénédictine* de 1898 (p. 1-10) que l'œuvre attribuée à Vigile de Tapse était en réalité d'un « saint Eusèbe, évêque », en faveur duquel plaidait « *la tradition paléographique* ». Mais il paraît que cette *tradition paléographique* était, — le P. Morin nous en prévient aujourd'hui, — « *assez faiblement accusée, très faiblement même* » (p. 150), car le P. Morin ayant repris le problème, « *voici*, dit-il, *le résultat assez inattendu auquel je suis parvenu...* » Le traité de Vigile de Tapse n'est plus de « saint Eusèbe » de Verceil, il est de Grégoire d'Elvire.

Et il est de Grégoire d'Elvire, — 1° parce que l'auteur du *De Trinitate* est sûrement le même que l'auteur d'un *De fide* qui porte à tort le nom de saint Ambroise[1]; — 2° parce que ce *De fide* est cité par saint Augustin, qui se trompait, sous le nom d'un *Gregorius sanctus episcopus orientalis*. J'ai résumé fidèlement une longue et subtile déduction du P. Morin (p. 153), qui est sa preuve la meilleure!

Ainsi donc, le P. Morin suppose que saint Augustin, qui se trompait en faisant de Grégoire un grec (Grégoire de Nazianze), ne se trompait pas en donnant le nom de saint Grégoire à cet auteur latin qu'une tradition parallèle appelait saint Ambroise. Qui ne voit que cette supposition est gratuite?

Elle est d'autant plus gratuite que ce Grégoire d'Elvire n'est pas un personnage sans caractère, il s'en faut bien. Le Père Morin connaît certainement les recherches de son très solide et très prudent confrère, le regretté Dom Gams, et comment Dom Gams présente Grégoire d'Elvire[2]. Pour lui, Grégoire a été du nombre des évêques qui ont signé le formulaire semi-arien d'Ursace et Valens au concile de Rimini (359), et du nombre de ceux qui, la même année, ont récidivé au concile de Niké en Thrace. Trois ans plus tard, ce même Grégoire, par une volte-face inexpliquée, était du parti de Lucifer de Cagliari, le parti des intransigeants qui refusaient de communiquer avec les évêques coupables d'avoir souscrit le formulaire semi-arien. Supposé que Gams se trompe en tenant Grégoire pour failli en 359, Grégoire n'en sera pas moins, à partir de 362, un Luciférien, le chef des Luciférien en Espagne... Quelque chose comme M. Woeste, en Belgique... Et c'est un état d'esprit qui devrait marquer dans le *De Trinitate* qu'on lui attribue, je parle de Grégoire d'Elvire.

Mais le P. Morin ne se préoccupe point de ces nuances. Il est seulement à l'affût des *points de ressemblances* textuelles. S'il rencontre dans deux opuscules des expressions pareilles, cela lui suffit, et pas n'est besoin d'une enquête plus approfondie pour déclarer que les deux opuscules sont d'un même auteur. A ce compte, comme il sera facile de démarquer les œuvres les plus authentiques? Mais aussi combien ces *points de ressemblance* induisent facilement en erreur, nous le montrerons dans un instant.

On voit, à ces deux exemples, celui de Phébade et celui de Vigile, que la critique du P. Morin est déliée : il lui suffit, lui-même l'avoue, d'une *tradition paléographique très faiblement accusée*, pour conclure pour Eusèbe contre Vigile en 1898, puis d'une *tradition paléographique contradictoire*, pour conclure pour Grégoire contre Eusèbe et contre Vigile

1. *Ibid.*, p. 449-463.
2. *Kirchengeschichte von Spanien*. t. II (Regensburg, 1864), p. 256 et 279.

en 1900. Les *points de ressemblance*, qui s'expliquent pour Phébade par l'*identité d'époque et de milieu*, deviennent ailleurs des indices d'identité d'auteur.

*
* *

Le P. Morin, en était là de ses intuitions sur Grégoire d'Elvire, lorsque lui parvinrent les *Tractatus Origenis* publiés par nous. Le volume lui arriva un samedi matin, et, dès le dimanche après midi, par la grâce de Dieu, l'auteur des *Tractatus* était connu. Une intuition, qu'on pouvait prévoir, avait révélé au P. Morin que cet auteur était Grégoire d'Elvire.

Pour attribuer ces *Tractatus* à Origène, nous nous étions fondé d'abord sur la *tradition paléographique*, et nous aurions trouvé méthodique que le P. Morin discutât cette tradition, non faiblement, mais très nettement accusée : le P. Morin n'en dit pas un mot. Il n'en a pas parlé davantage, que je sache, au Congrès archéologique de Rome, où, si je suis bien informé, quelqu'un lui a représenté que cette tradition paléographique était une base diplômatique qui a bien son importance, tant que la critique interne n'y contredit pas. Non, le P. Morin s'applique, uniquement, à relever des *points de ressemblance* entre nos *Tractatus* et les écrits conjecturalement attribués par lui à Grégoire d'Elvire. Ces *points de ressemblance* sont en fort petit nombre, et l'on va voir s'ils sont probants.

Ainsi notre Origène emploie l'expression AC PER HOC, Vigile aussi (*De Trinitate*) et de même Ambroise (*De fide*). — C'est incontestable. Mais le P. Morin paraît ignorer que cette expression est courante, par exemple, dans saint Zénon de Vérone, dans l'Ambrosiaster[1]. Allons-nous attribuer les sermons de saint Zénon et les commentaires de l'Ambrosiaster à Grégoire d'Elvire?

Notre Origène emploie l'expression ROGO, Vigile aussi. — Mais le P. Morin nous apprend lui-même (p. 155) que pareille expression se rencontre chez Phébade, le vrai Phébade, l'incontestable Phébade.

Notre Origène, pour désigner l'incarnation, emploie l'expression SUSCIPERE HOMINEM, Vigile aussi, Ambroise aussi. — Mais cette expression figure dans le *Te Deum*, le P. Morin l'oublie. C'était une expression reçue par Phébade, qu'il cite (p. 155), par saint Augustin, Paulin de Nole, Pélage, qu'il ne cite pas. Et tout de même, on la trouve dans le symbole du premier concile de Tolède, dans le prétendu symbole du pape Damase, dans le *Libellus emendationis* de Leporius, et (sous la forme de *susceptio hominis*) dans le symbole de Germinius de Sirmium, cité par saint Hilaire[2].

Notre Origène, pour désigner l'incarnation, se sert pareillement de l'expression INDUERE HOMINEM, Ambroise aussi. — Sûrement, c'est une expression que des théologiens postérieurs au concile d'Éphèse auraient eu scrupule à employer, et, même chez les Latins, elle est rare. Encore est-il qu'on la rencontre chez Tertullien (*De carne Christi*, 3), et Léonce de Byzance (*Adv. incorr.*, 41) la signale chez saint Sérapion et « autres Pères[3]. » Tertullien dira de même INDUERE CARNEM (*Ad. Prax.* 27), et

1. MIGNE, *P. L.*, t. XI, p. 274 B et 346 B pour saint Zénon; t. XVII, p. 46 A, 54 A, 55 A et C, 67 A, 75 B, 95 B, 103 A et B, 112 C, etc. pour l'Ambrosiaster.

2. A. HAHN, *Bibliothek der Symbole* (Breslau, 1897) s. v.

3. *P. G.*, t. LXXXVI, p. 1380. Cf. THOMASSIN, *De incarnat.*, III, 23, 13 et 24, 1 sqq. (Je dois cette indication à notre collègue, le R. P. Portalié).

S. Augustin explique quelque part (*De div. quaest.* 73) l'incarnation par la comparaison de VESTEM INDUERE.

Notre Origène dit GENESEOS au génitif, Vigile aussi. — Mais, dans les mots grecs adoptés par les anciens auteurs chrétiens latins, « la déclinaison grecque prend, partout où cela est possible, la place de la déclinaison latine[1]. »

Notre Origène se sert de mots grecs latinisés, Vigile aussi. — Mais le P. Morin n'en cite qu'un qu'il ait rencontré concurremment dans notre Origène et dans Vigile, c'est le mot CHRISMA. Or, ce mot se retrouve chez saint Jérôme et chez saint Augustin et pareillement dans le premier concile de Carthage et le premier concile de Tolède.

Ce qu'il faut dire, c'est que ces rencontres verbales s'expliquent le plus naturellement du monde par l'identité de sujet, de genre, de milieu, d'époque, et que l'imprudence est grande d'y voir une preuve d'identité d'auteur.

Nous n'en avons pas fini avec la méthode des *points de ressemblance*. Si ceux qui précèdent s'évanouissent pour peu qu'on y regarde de près, en voici un, prétend-t-on, à toute épreuve. Notre Origène dit quelque part : HIEREMIAS RECEPTISSIMUS PROPHETARUM. Or, Vigile dit aussi et par deux fois : HIEREMIAS RECEPTISSIMUS PROPHETARUM. Et enfin Ambroise dit de même une fois : HIEREMIAS RECEPTISSIMUS PROPHETARUM. Pour le P. Morin, c'est le trait de lumière qui illumine le *coin extrêmement obscur*. Il écrit : « *Ce n'est pas tous les jours, ni à chaque page de n'importe quel auteur, qu'on rencontre une coïncidence de ce genre* » (p. 148).

J'avoue bien volontiers que ce n'est pas tous les jours qu'on rencontre cette expression. En cherchant patiemment, j'ai trouvé dans le *Contra Arianos* du vrai Vigile de Tapse : HIEREMIAS PRUDENTISSIMUS PROPHETARUM, deux fois[2]. Où l'on voit que Jérémie n'était pas confondu avec le commun des prophètes. Mais supposé que notre Origène et Grégoire d'Elvire eussent employé la même épithète pour caractériser Jérémie, serait-ce une raison pour déclarer, au nom d'une anthropométrie si nouvelle, que notre Origène est sûrement Grégoire d'Elvire?

***

Il ne peut nous suffire d'avoir montré combien sont insuffisants les arguments du P. Morin; nous voulons établir que son hypothèse est fausse.

Premier criterium. — Ce criterium, purement littéraire, consiste à noter les habitudes de style caractéristiques d'un auteur : si nous retrouvons ces habitudes caractéristiques dans un écrit anonyme, il y a bien des chances pour que cet écrit anonyme soit de l'auteur caractérisé. Or, nous notons dans les sept livres *De Trinitate* du prétendu Grégoire d'Elvire de telles habitudes de style. Il a du goût pour l'interjection PROH DOLOR, PROH NEFAS (251 C, 266 B, 272 A) : rien de pareil dans notre Origène. Il emploie à satiété la formule dénégative ABSIT (238 B, 240 trois fois, 241 deux fois, 244 deux fois, 245 deux fois, 249 deux fois, 253 A, 256 A, 257 deux

1. H. GÆLZER, *Latinité de saint Jérôme* (Paris, 1884), p. 224.

2. *P. L.* t. LXII, p. 173 B et 209 D. Il n'est d'ailleurs pas inutile de remarquer que la formule *Hieremias receptissimus prophetarum* est par Vigile et Ambroise appliquée à... Baruch! Pareillement chez Evagrius, *Altercatio*, *P. L.*, t. XX, p. 1167 D, car Evagrius emploie lui aussi la formule *Receptissimus prophetarum*, ainsi que je l'apprends, à la dernière minute de M. Künstle. Nos *Tractatus* au contraire ne citent pas Baruch.

***

fois, 259 C, 261 B, 266 C, 267 A, 269 trois fois, 270 D) : rien de pareil dans notre Origène. Il cherche des effets dans le redoublement fatigant de la même formule interrogative (quinze fois de suite NUNQUID [259], neuf fois de suite ROGO [284-285]), ou dans le redoublement d'une même exclamation (deux fois de suite BEATITUDO EI QUI [277], trente-huit fois de suite. MALEDICTUS QUI [278-280], suivi de trente-huit FIAT FIAT, six fois de suite HYPOCRITAE [283]) : aucun symptôme de cette monomanie dans notre Origène. — J'ajoute, en priant qu'on veuillle bien me croire sur parole, que je connais le style de mes *Tractatus* pour les avoir copiés de ma main d'abord, puis édités, et pour avoir vécu avec eux ainsi pendant trois années : et je puis assurer que ce style que je connais bien, je ne le retrouve aucunement dans le *De Trinitate*.

Deuxième criterium. — Deux opuscules, que l'on suppose du même auteur, doivent citer le même texte de la Bible : et cette identité sera d'autant plus probante que l'auteur sera supposé antérieur à la diffusion de la Vulgate hiéronymienne. Or, nous notons que les sept livres *De Trinitate* citent une Bible latine différente de celle de notre Origène. Exemples :

De Trinitate :	*Tractatus Or. :*
Io. III, 8 :] *et vocem eius audis, et nescis unde veniat vel quo eat.*	— *Et vocem eius audis, sed unde veniat et quo eat ignoras.*
I Io. V, 7 :] *Tres sunt qui testimonium dicunt in caelo, Pater et Verbum et Spiritus et in Christo Iesu unum sunt.*	» » »
Io. XV, 26 :] *Spiritum veritatis qui a patre meo procedit.*	— *Spiritum veritatis qui de patre meo procedit.*
Io. V, 43 :] *Cum autem alius venerit in nomine suo, illum recipietis.*	— *Alius cum venerit, ipsum recipietis.*
Io. XIV, 16 :] *Rogabo Patrem meum, et alium paraclitum mittet vobis.*	— *Rogabo Patrem meum, et alium advocatum dabo vobis.*
I Cor. VI, 11 :] *Sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis in nomine Domini nostri Iesu Christi et in spiritu Dei nostri.*	— *Sed iam abluti estis, iam sanctificati estis in sanguine Christi et in passione virtutis eius.*
Col. II, 9 :] *Omnis plenitudo divinitatis corporaliter habitat in ipso.*	— *In quo omnis plenitudo divinitatis corporaliter inhabitat.*
Is. VII, 14 :] *Ecce virgo in utero concipiet.*	— *Ecce virgo in utero accipiet.*
Is. LIII, 7-8 :] *Ut ovis ad occisionem ductus est, et sicut agnus coram tondente se sine voce, sic non aperuit os suum...*	— *Velut ovis ad occisionem adductus, et velut agnus coram tondente se, sic non aperuit os suum...*
Is. XL, 12 :] *Mensus est manu aquam et caelum palmo, et universam terram clausa manu.*	— *Caelum palmo mensus est, et terram omnem pugillo concludit.*

Si d'ailleurs le P. Morin avait lu plus attentivement les prolégomène que nous avons mis en tête de notre Origène, il aurait pu voir (p. XIV-XV) que plusieurs indices établissent que notre auteur cite l'Ancien Testament d'après les Septante. M. Haussleiter, qui a consacré à nos *Tractatus Origenis* une étude approfondie [1], a patiemment rapproché les textes bibliques cités deux et trois fois par notre auteur : de leurs divergences il conclut que ces *Tractatus* ont été rédigés par un écrivain qui n'avait pas de traduction latine de la Bible, et cette observation le confirme dans l'hypothèse de M. Weyman que ces *Tractatus* sont de Novatien. Je réserve à une au-

1. *Theologisches Literaturblatt*, 6, 13 et 20 avril 1900.

tre étude de discuter l'hypothèse de M. Weyman[1] ; mais je retiens seulement l'observation parfaitement juste de M. Haussleiter, et je demande au P. Morin si du temps de Grégoire d'Elvire les évêques espagnols ne connaissaient la Bible qu'en grec !

Troisième criterium. — Les controverses théologiques ont une histoire, et de là des points de repère qui permettent de dire que tel langage est d'une époque connue. Or il saute aux yeux que le *De Trinitate* est postérieur, non seulement au concile de Rimini qu'il cite (p. 269 C), c'est-à-dire postérieur à 359, mais postérieur à la fixation du langage sur l'union hypostatique (255 A, 261 AB). — Plus précisément encore, l'auteur du *De Trinitate* argumente contre deux hérétiques, dont le premier porte le nom de Marcellinus en tête du livre III ; l'autre est appelé Urbicus Potentinus au cours du livre IV, en tête duquel on lit : «... *adversus novellam haeresim cuiusdam Potentini Urbici* ». Ces deux hérétiques sont inconnus à l'histoire des controverses du IVe siècle, mais je soupçonne cet Urbicus de s'appeler *Potentinus* parce qu'il était de Potenza dans la province ecclésiastique de Salerne. Nous voilà loin d'Elvire ! Cet Urbicus confondait le Paraclet avec le Père... Notre Origène, au contraire, écrit au fort des controverses de la première moitié du IIIe siècle : il cite Praxeas et Sabellius seulement, et combat les patripassiens et les docètes : pas ombre d'allusion à l'arianisme, pas trace d'influence des formules nicéennes[2]. Le P. Morin a écrit, il est vrai : « *L'expression de la doctrine sur la Trinité*, en *particulier, se ressent évidemment des controverses et définitions du* IVe *siècle* » (p. 160). Mais lui qui a relevé dans son Grégoire d'Elvire avec des allusions à la chute d'Hosius, des formules comme « *substantia* ἐξ οὐκ ὄντων », n'est pas en mesure de citer rien de pareil de nos *Tractatus*. Et il est vrai encore que nos *Tractatus* ne sont pas subordinatiens : mais j'imagine, j'espère du moins, que le P. Morin ne s'étonnera pas du phénomène.

Quatrième criterium. — J'en reviens à mes prolégomènes que le P. Morin a lus un peu légèrement, et je rappelle que j'y ai fourni la preuve (p. XIX) que notre auteur était contemporain des persécutions. S'il a écrit vers 250 comme je le crois, et comme les critiques qui l'identifient avec Novatien l'admettent aussi, ce Grégoire d'Elvire, qui vivait encore en 392, devient la chimère du siècle.

Cinquième criterium. — Et encore dans mes prolégomènes (p. XI-XII), j'ai montré que saint Hilaire avait employé nos *Tractatus* dans ses commentaires sur les psaumes. Le P. Morin, sans prendre le temps de discuter les rapprochements par nous indiqués, déclare que notre auteur « *a mis largement saint Hilaire à contribution* » (p. 161). Pardonnez-moi, mon révérend père, c'est l'inverse qu'il faut dire. M. Harnack et M. Haussleiter l'ont vu avec moi : saint Hilaire a mis nos *Tractatus* à contribution, et saint Hilaire est mort en 366.

Mais saint Hilaire n'est pas seul à avoir mis nos *Tractatus* à contribution : voici que je découvre que c'est aussi le cas de saint Zénon de Vérone, dans son sermon sur la circoncision[3], et saint Zénon était évê-

1. C. Weyman, *Die Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum ein Werk Novatians*, dans l'*Archiv. für lateinische Lexikographie*, t. XI, 1900, p. 545-578.

2. Sur ce point je dois une réponse à M. Künstle (*Literarische Rundschau*, 1er juin 1900, p. 171) qui a cru reconnaître des traces de théologie postnicéenne dans nos *Tractatus*. M. Künstle motive son affirmation en produisant des expressions qui toutes appartiennent à la langue théologique d'Hippolyte, d'Origène, de Denys d'Alexandrie !

3. *P. L.*, t. XI, p. 345-354.

que de Vérone de 362 à 380, au moment où Grégoire l'était d'Elvire. Saint Gaudentius de Brescia fait de même, vers l'an 400, dans ses sermons sur l'Exode.[1] Allons-nous dire que Grégoire d'Elvire a plagié Zénon et Gaudentius?

***

Nous ne nous sommes occupé jusqu'ici que du *De Trinitate* attribué à Grégoire d'Elvire par le P. Morin, et nous avons établi que nos *Tractatus Origenis* ne pouvaient être attribués à l'auteur, quel qu'il soit, de ce *De Trinitate*. Il nous reste à établir que l'autre opuscule attribué à Grégoire d'Elvire par le P. Morin, le *De fide*, n'est pas davantage de l'auteur de nos *Tractatus*.

Vous n'admettez donc pas, me dira-t-on, que le *De Trinitate* et le *De fide* sont du même écrivain, que cet écrivain soit ou ne soit pas Grégoire d'Elvire? — J'en doute, en effet. Je n'y trouve, en les comparant, ni les mêmes habitudes de style, ni la même Bible[2], ni le même moment théologique. Le *De fide* me paraît, à ce dernier point de vue, plus ancien sensiblement que le *De Trinitate*. Et je crois qu'il a été mis à contribution par l'auteur du *De Trinitate*, à en juger sur les textes rapprochés par le P. Morin (p. 151). — Mais il est sûr que l'auteur de nos *Tractatus* n'a pas écrit le *De fide*.

Le *De fide*, en effet, est incomparablement plus soutenu et plus élégant de style que nos *Tractatus* : nous avons affaire à un « academicus disputator», comme lui-même se défend de l'être (451 B). Les textes bibliques ne concordent point :

De fide :	*Tractatus Or.* :
Col. II, 9 :]... *corporaliter habitat.*	... *corporaliter inhabitat.*
Luc, I, 35 :]... *obumbrabit te.*	... *obumbrabit tibi.*

Le *De fide* est antérieur à la fixation du langage sur l'union hypostatique (462 A). Les hérétiques qu'il combat sont ceux qui ont voulu supprimer de la foi *unius substantiae nomen* (451 B), ceux qui veulent que ce mot soit passé sous silence, *nullam omnino mentionem huius fieri voluerunt* (455 B), sous prétexte que ce mot n'est point de l'Écriture (453 C) : il a donc clairement en vue le semi-arianisme des conciles de Sirmium et de Rimini, Ursace et Valens, semi-arianisme qu'il déclare condamné à maintes reprises (451 C).

Mais il est une observation que le P. Morin n'a pas faite et que je suis heureux de lui signaler. De même que saint Hilaire et saint Zénon ont mis nos *Tractatus* à contribution, de même l'auteur quel qu'il soit du *De fide* a mis, lui aussi, nos *Tractatus* à contribution :

1. *P. L.*, t. XX, p. 865-866.
2. Voici un exemple de la divergence des deux Bibles (*Baruch*, III, 30) :

De fide (459 A) :	*De Trinitate* (255 C) :
Hic est Deus noster, et non deputabitur alius absque illo : qui invenit omnem viam prudentiae, et dedit eam Iacob puero suo et Israel dilecto sibi.	*Hic est Deus noster, et non aestimabitur alius absque illo : qui adinvenit omnem viam scientiae, et dedit eam Iacob puero suo et Israel dilecto suo.*

De fide :

— *Qui* [= *Deus*] *tunc digne aestimatur, cum inaestimabilis dicitur* [456 A].

— *Aratrum* [*Christus*] *nuncupatur, quia signo crucis suae dura pectora subiciuntur, ut necessario semini ipsa praeparentur* [458 B].

Tractatus Or. :

— *Tunc enim aestimatur Deus, cum inaestimabilis dicitur* [p. 11, 27].

— *Quem* [= *Christum*] *ideo taurum propheticus spiritus appellavit, eo quod primum aratrum crucis suae patibulo ipse portaverit, et dura gentium pectora subacta necessario semini, id est sancto Spiritui, praeparaverit* [p. 62, 15].

En voilà assez, j'espère, peur remettre toutes choses en place.

*
* *

Nous concluons : 1° il ne reste rien d'authentique de Grégoire d'Elvire ; — 2° le *De Trinitate* est d'un auteur autre que l'auteur du *De fide ;* — 3° nos *Tractatus*, qui sont en réalité du IIIe siècle, ne sont ni de l'un, ni de l'autre.

Par ailleurs, Dom Germain Morin sait assez quels sentiments personnels et quelles communes affections m'unissent à lui pour croire que je ne mets dans la présente réplique aucune amertume, et bien volontiers je fais mienne la souriante déclaration de notre ami Weyman, qui pas plus que moi ne souscrit à sa thèse : « Eine *ira capitalis*, denke ich, wird wegen der Frage Novatian oder Gregor von Eliberis? nicht zwischen uns entbrennen ! »

Pierre Batiffol.

Toulouse.

L'ÉGLISE ET LES SACREMENTS

THÈSE DE M. BARBIER

Le mardi 3 avril à trois heures, M. Barbier, prêtre du diocèse de Bayonne, a soutenu sa thèse de doctorat sur le sujet suivant : *Du pouvoir de l'Église sur la matière et la forme des sacrements.*

Les théologiens sont d'accord sur l'institution — même immédiate — des sacrements. Ils enseignent encore unanimement que N.-S. n'a pu instituer les sept sacrements sans désigner, au moins d'une manière générale (*generice*, disent certains scolastiques, *in confuso*, disent les autres) le signe sensible par lequel la grâce serait conférée : il a dû, en effet, indiquer la nature, le caractère de chacune des sept grâces sacramentelles, et, par le fait même, l'idée générale à expliquer par le langage symbolique des sacrements. Enfin, il est reconnu que, pour certains sacrements, (baptême et Eucharistie) la désignation du signe matériel et des paroles qui l'accompagnent a été fort précise, et que l'Église est liée par cette désignation. Reste un problème épineux : Dans les autres sacrements, Jésus-Christ a-t-il également désigné lui-même *toutes les conditions* requises pour la validité? ou bien a-t-il laissé à l'Église le soin de déterminer les éléments matériels (forme et matière) du symbole dont il aurait indiqué seulement l'idée fondamentale, en lui conférant seul l'efficacité surnaturelle?

L'origine et la difficulté de la question est dans l'extrême variété des rites sacramentels, non seulement dans les deux Églises grecque et latine, mais encore aux diverses époques de chaque Église : v. g. l'ordre, la confirmation, etc. Si l'on dénie à l'Église toute autorité pour valider ou invalider tel rite symbolique en divers temps et en divers lieux, d'où a pu surgir une telle variété dans les éléments essentiels? N.-S. a-t-il désigné plusieurs symboles différents pour divers lieux?... c'est invraisemblable. D'autre part, si l'on accorde ce pouvoir à l'Église, n'est-ce pas aller trop loin, et comment expliquer la déclaration de l'Église elle-même (*Trid.* ss. 21. cp 2) qu'elle n'a aucun pouvoir sur la substance des sacrements. Les deux systèmes ont pourtant leurs défenseurs.

Ceux qui nient le pouvoir de l'Église admettent la validité des divers rites orientaux et occidentaux, mais ils la justifient en disant que tous ces rites répondent aux conditions exigées par N.-S; ils ne disent pas, par exemple, que toutes les formules employées dans la confirmation soient *synonymes* (comme le suppose M. Barbier) mais que toutes expriment suffisamment, quoique d'une manière différente, l'idée que Jésus-Christ a voulu exprimer. L'Église détermine les rites et les formules *licites*, mais ne peut *invalider* aucun des rites qui répondent à l'institution de Jésus-Christ.

Les autres au contraire (et M. Barbier choisit ce système, appuyé d'ailleurs sur de graves autorités) affirment que l'Église seule, en vertu de la délégation de Jésus-Christ a désigné les symboles qui seuls seraient valides, et a varié selon les temps et les lieux.

Ainsi, d'après le premier système, tous les symboles (rites ou formules) employés dans l'Église depuis les Apôtres seraient encore aujourd'hui valides et pour tous les fidèles; d'après le second, ils auraient été valides *en leur temps* et seulement pour certaines Églises particulières, mais tous ceux qui s'écartent des symboles actuellement approuvés, seraient aujourd'hui invalides.

Le P. Portalié a félicité le candidat d'avoir osé aborder une thèse *historique* de si grande importance, sans être effrayé par l'ampleur du sujet et l'abondance des documents à dépouiller, à classer, à synthétiser...

1° Le système adopté par le candidat présente d'abord une grande difficulté : on attribue à l'Église un pouvoir dont l'exercice lui paraît totalement inconnu. Connaît-on, depuis dix-huit siècles, *un seul document*, dans lequel l'Église use de son pouvoir pour valider ou invalider tel rite sacramentel? N'est-il pas constant que, partout et toujours, les documents ecclésiastiques nous la montrent jugeant que telle condition *est requise* en vertu de l'institution, pour la validité du rite, mais jamais *décrétant* que telle condition *sera* requise en vertu d'une nouvelle loi? Autrefois on alléguait les empêchements du mariage, mais M. Barbier, dans sa thèse, reconnaît très sagement que dans le mariage, l'Église n'atteint directement que *le contrat* et non le *sacrement*.

Le candidat répond qu'il croit reconnaître l'usage formel de ce pouvoir de l'Église dans la décision du concile de Trente (ss. XIV, cp. 3) statuant que la forme du sacrement de Pénitence est dans les mots : *ego te absolvo*... à l'exclusion du *Misereatur*. Or, la forme grecque a plus d'analogie avec le *misereatur* qu'avec la formule indicative : *ego te absolvo*. Il y a donc là une nouvelle loi annulant, pour les Latins, la forme grecque. — Ce raisonnement est loin de convaincre le P. Portalié; sans parler d'autres raisons, il lui semble évident que les Pères de Trente n'ont voulu établir aucune loi nouvelle, mais seulement *constater authentiquement* que les prières qui suivent le *Confiteor* ne sont point requises pour la validité de l'absolution. Celle-ci est certainement valide, quand elle est donnée à un Latin avec la formule orientale.

2° Le P. Portalié ne croit pas davantage que les faits allégués, surtout pour le Baptême et la Confirmation, requièrent ce pouvoir dans l'Église :

Dans la forme du Baptême, M. Barbier croit que les mots *Ego te baptizo* ont été ajoutés par l'Église et non requis par N.-S. Car, dit-il dans sa thèse, ces mots ne sont pas exigés par la formule évangélique *baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*. Le P. Portalié fait observer que le texte évangélique n'exige pas davantage par lui-même la formule *in nomine Patris*... pas plus que les mots : *in nomine Iesu Christi baptizabantur* (Act. VIII, 12) ne signifient un baptême conféré par les Apôtres « au nom de Jésus-Christ ». La formule du baptême nous est donc connue (Suarez l'avait déjà remarqué) par l'interprétation traditionnelle du texte évangélique.

Mais, répond M. Barbier, les mots *ego te baptizo* sont omis par bon nombre de Pères, dans certains rituels, ils étaient omis par les laïques, baptisant en cas de nécessité. — Le P. Portalié signale dans cet argument un grave défaut de méthode : il est, en effet, incontestable que ces

textes, s'ils ont le sens qu'on leur prête, sont absolument sans valeur, puisque M. Barbier nous apprend lui-même que l'Église s'est prononcée sur ce point et a déclaré que *jamais* le baptême n'a été valide sans les mots *ego te baptizo*. (Proposition 27e condamnée par Alexandre VIII, 7 décembre 1690. Denzinger, n° 1184). Comment donc des textes erronés, si accumulés soient-ils, prouveraient-ils que ces mots ont été ajoutés par l'Église?

Sur la Confirmation, la thèse manque de précision et de netteté. On accorde que les Apôtres ont institué (peut-être) l'*onction*, en même temps que l'*imposition des mains*. Dans ce cas, il paraît invraisemblable que l'Église ait modifié le rite au point de sacrifier complètement l'un ou l'autre de ces éléments.

Les documents allégués semblent confirmer que l'imposition des mains se confond avec l'onction, cf. le Pseudo-Testament de N.-S. « *fundens oleum, manumque capiti imponens, dicit : Ungendo te ungo...* — M. Barbier s'est appuyé, dans sa réponse, sur la première imposition qui précède.

M. Couture reproche au candidat quelques méprises sur des noms d'auteurs et une vivacité d'expression parfois excessive dans une rédaction d'ailleurs logique et lumineuse. Quant au fond, il s'arrête au chapitre de l'Eucharistie, dans lequel la thèse ne s'éloigne en rien de la doctrine commune sur la forme de la consécration. Loin de lui en faire un reproche, il faut l'en féliciter. Mais il y a pourtant, dans l'opinion dissidente du P. Lebrun, des détails qui mériteraient discussion. De plus, sans adopter cette opinion qui contredit l'enseignement reçu, n'y a-t-il pas lieu d'examiner une doctrine assez autorisée dans l'école, qui, tout en maintenant l'efficacité propre aux paroles de la consécration, y ajoute comme conditions préliminaires indispensables l'oblation et la prière liturgiques? Cette doctrine ne préserve-t-elle pas de certains inconvénients pratiques des plus fâcheux? D'ailleurs, ne trouve-t-elle pas un appui sensible dans le récit même de l'institution de l'Eucharistie? Ne concilie-t-elle pas les témoignages des Pères qui attribuent le changement substantiel à la prière avec ceux qui établissent l'efficacité des paroles de la consécration?

Le P. Guillermin aurait désiré que M. Barbier, en adoptant qu'on accorde à l'Eglise le pouvoir de déterminer et préciser la forme et la matière des sacrements, selon les circonstances de temps et de lieu, fît observer que ces déterminations introduites par l'Église laissaient intacte l'essence du sacrement institué par N.-S. Car, ainsi que l'ont remarqué les « Salmanticenses », l'Église, même en ce cas, n'altère jamais la raison *formelle* de signe qui constitue l'essence des sacrements; elle détermine seulement les conditions de la matière et de la forme considérées *matériellement*, *in ratione rei*, qui expriment plus convenablement *pro loco et tempore* le signe institué et spécifié par N.-S.

Après cette observation, le P. Guillermin propose, *per modum argumentis*, certaines objections qui ont pour but d'obliger le candidat à préciser le sens de ces paroles du concile de Trente (Sess. XXI, cp. 2). *Sancta Synodus declarat hanc potestatem perpetuo in Ecclesia fuisse ut in sacramentorum dispensatione, salva illorum substantia, ea statueret vel mutaret quae suscipientium utilitate seu ipsorum venerationi pro rerum, temporum et locorum varietate magis expedire iudicaret.* — Puisque, d'après les scolastiques, la substance des choses sensibles est constituée par la matière et la forme, comment peut-on accorder à l'Église le pouvoir de changer la matière et la forme des sacrements, sans lui accorder par là même le

pouvoir de changer leur substance? — De même, la différence ou détermination spécifique qui est surajoutée au genre appartient à la substance des choses. Si donc, suivant l'opinion admise par le candidat dans sa thèse, N.-S. n'a déterminé la matière et la forme que *in genere*, l'Église, en les déterminant spécifiquement, n'atteint-elle pas la substance même du sacrement? — Le P. Guillermin demande enfin à M. Barbier ce qu'il penserait de cette interprétation des paroles du concile de Trente : Le concile s'est borné à parler du pouvoir qui réside perpétuellement dans l'Église, aujourd'hui comme autrefois; — mais il n'a pas entendu affirmer qu'il n'y aurait jamais eu, dans l'Église, un pouvoir spécial, en vertu duquel, au début de son existence, elle aurait pu fixer et préciser la substance du sacrement, pouvoir aujourd'hui épuisé et qu'elle ne peut plus exercer. Tout comme, par exemple, les évolutionnistes reconnaissent aux forces cosmiques, à l'origine des choses, le pouvoir, qu'elles n'ont plus aujourd'hui, de transformer les espèces.

M. Saltet a demandé au candidat de préciser le rôle de l'Église en ce qui concerne le rite du Baptême. D'après la thèse, il semblerait que le rôle de l'Église est passif : le sacrement de Baptême se maintiendrait tel qu'il a été institué par Jésus-Christ. Comment accorder une pareille manière de voir avec des textes tels que le suivant : « Mundus erat Petrus, sed plantam (pedum) lavare debebat : habebat enim primi hominis de successione peccatum, quando eum supplantavit serpens et persuasit errorem. Ideo planta eius abluitur, ut haereditaria peccata tollantur: nostra enim propria per baptismum relaxantur.[1] » Saint Ambroise expose ici l'effet (ut *haereditaria* peccata tollantur) de la *lotio pedum* usitée dans le baptême dit gallican et semble l'opposer à l'effet (nostra enim *propria* relaxantur) de l'*immersio*. Ainsi donc d'après la thèse, le rite du Baptême n'a pas pu varier, et cependant il a eu une tendance à varier, à se dédoubler même; le rôle de l'Église serait passif, et cependant elle a dû intervenir avec énergie. En présence de pareils faits il y a lieu de se demander : 1° D'où vient, dans le rite sacramentel, cette tendance à la variation? Si le rite semble se dédoubler, c'est que la fin du sacrement (purification) se précise en se dédoublant : purification du péché originel, et ensuite des fautes personnelles. Le texte de saint Ambroise nous montre qu'il s'est fait sur la fin du sacrement de baptême un travail de définition déterminant deux effets, travail qui a créé une tendance à déterminer deux rites distincts. Le candidat admet-il la réalité d'un développement dogmatique dans l'Église et plus spécialement du dogme de la justification, à l'époque de saint Ambroise? — M. Barbier répond qu'il n'a pas entendu autre chose en contestant (après le cardinal Newman), dès le début de sa thèse, la valeur *pratique* du criterium théologique : « quod ubique, quod semper, quod ab omnibus. » 2° Comment l'Église se comporte-t-elle devant cette tendance du rite à la variation? L'Église, qui admet comme légitime le développement du dogme de la justification, peut-elle reconnaître comme légitime un développement correspondant du rite du Baptême? — Non, il est dans la nature d'une idée même révélée de se préciser, de se développer, mais le rite, une fois donné, est défini, et, de par l'institution divine, le rite du baptême est donné, et l'effet sacramentel est attaché à la conservation et à l'observance de ce rite.

Dans l'histoire des sacrements les développements dogmatiques et les

1. S. Ambrosii, *De mysteriis*. 32.

variations rituelles sont en très grand nombre et réagissent entre eux. Aussi, en ces matières, l'analyse des textes originaux peut seule nous faire connaître les modes très variés de l'intervention conservatrice de l'Église.

Mgr le Recteur a félicité le candidat du choix de son sujet de thèse et de l'esprit dans lequel il l'a traité, esprit qu'exprime au mieux le mot cité par lui (p. 15) du théologien distingué qu'est Drouin : « *Non scola in Ecclesia, sed Ecclesia in scola nobis quaerenda est.* » Mais il reproche au candidat son inexpérience dans le maniement de la méthode positive. Nous souscrivons tous à cette proposition que le Christ a institué immédiatement tous les sacrements. Mais peut-on dire que cette proposition est de foi et n'est-ce pas forcer la valeur des termes du Concile de Trente que de prétendre le conclure de ces termes? Puis, pour ne rien dire de la preuve scripturaire qu'a cru fournir le candidat, il faut reconnaître que sa preuve par la tradition est bien infirme. Il cite saint Ambroise, mais l'ouvrage cité est d'une authenticité controversée, et, dans l'hypothèse la plus favorable, il aurait peu d'autorité. En eût-il davantage, le texte invoqué, s'applique à l'eucharistie seule : c'est peu pour les six autres sacrements! M. Barbier cite saint Léon : par malheur, dans le passage invoqué *sacramentum* a le sens de *mystère* et non de *sacrement*. Bon exemple, pour mettre en garde contre le danger qu'on court à citer un Père sans connaître suffisamment sa langue et sa doctrine propre. Saint Augustin, invoqué enfin par M. Barbier, crée une difficulté, au lieu de fournir une preuve, et on ne voit pas que M. Barbier ait donné de cette difficulté une solution satisfaisante. Inexpérience en tout cela, inexpérience d'un esprit qui fait preuve d'ailleurs de justesse et de prudence assez pour qu'on soit sans crainte sur sa conduite et son progrès.

La faculté est heureuse de déclarer M. Barbier docteur avec la mention *praeclare*.

NOTES ET CRITIQUES

Sous le titre de *Chateaubriand et Sainte-Beuve*[1]. M. Michaut professeur à l'Université de Fribourg, vient de publier une fort intéressante brochure sur la fameuse page des *Mémoires d'outre-tombe* bien des fois citée par l'auteur des *Lundis* comme extraite de la Relation du voyage à Venise en 1833, mais dont il n'existait nulle trace dans les éditions ou manuscrits connus. M. l'abbé Bertrin, professeur à l'Institut catholique de Paris, qui avait constaté ce fait, avait cru pouvoir conclure que le passage en question était non authentique.

La conclusion émut les admirateurs de Sainte-Beuve. M. Faguet et M. Troubat répliquèrent. Ce dernier publia même le fac-similé de la page contestée, d'après un manuscrit de notes prises en 1834 et retrouvées dans les papiers du critique. M. Bertrin n'était nullement convaincu : bien plus, ayant découvert le passage dans un manuscrit de 1845 qu'on lui avait signalé, il maintint ses conclusions (*Correspondant* 10 mars) — mettant à profit les variantes entre les deux textes, dont on peut juger d'après le tableau suivant :

TEXTE DE SAINTE-BEUVE DE 1834.	TEXTE DU MS DE 1845.
Mais ai-je tout dit dans l'*Itinéraire* sur ce voyage commencé au port de Desdémone et d'Othello? Allais-je au tombeau du Christ dans les dispositions du repentir? *Une seule pensée m'absorbait, je comptais avec impatience* les moments. Du bord de mon navire, les regards attachés sur l'étoile du soir, je lui demandais *des vents* pour cingler plus vite, *de la gloire pour me faire aimer*[2]. *J'espérais en trouver* à *Sparte, Sion, Memphis, Carthage, et l'apporter à l'Alhambra.* Comme le cœur me battait en abordant les côtes d'Espagne! *Aurait-on gardé mon souvenir ainsi que j'avais traversé mes épreuves?* Que de malheurs ont suivi ce mystère! Le soleil les éclaire encore, la raison que je conserve me les rappelle. *Si je cueille à la dérobée un instant de bonheur, il est troublé par la mémoire de ces jours de séduction, d'enchantements et de délire* [*désir*].	Mais ai-je tout dit dans l'*Itinéraire* sur ce voyage commencé au port de Desdémone et *fini au pays de Chimène?* Allais-je au tombeau du Christ dans les dispositions du repentir? *Une seule pensée remplissait mon âme; je dévorais* les moments. Sous ma voile impatiente, les regards attachés à l'étoile du soir, je lui demandais l'*aquilon* pour cingler plus vite. Comme le cœur me battait en abordant les côtes d'Espagne. Que de malheurs ont suivi ce mystère! Le soleil les éclaire encore, la raison que je conserve me les rappelle.

M. Bertrin interprète ces variantes et conclut : « Je dis simplement que Sainte-Beuve a donné une page dont la partie la plus caractéristique est de sa fabrication, comme une page textuelle de Chateaubriand. » En d'autres termes, Sainte-Beuve a fait un faux.

1. Fribourg. (Suisse) Imprimerie-librairie catholique.
2. Il s'agit de Mme de Mouchy, qui devait retrouver Chateaubriand en Espagne. Cf. Bardoux, *Mme de Custine*, dans la *Revue des Deux Mondes* du 15 mars 1888.

M. Michaut, après M. Soudait (*Temps*, 13 mars) discute cette conclusion. Il le fait avec une rare adresse et une extrême précision; je ne dis rien de sa courtoisie. Sur ce point, il se distingue absolument des rédacteurs du *Temps* et de la *Revue Bleue* qui, dans la personne de M. Bertrin, semblaient viser l'enseignement libre.

M. Michaut suit pas à pas l'argumentation de M. Bertrin. Celui-ci avait essayé de démontrer que Sainte-Beuve était capable de faux, en rappelant que le critique avait copié et publié, malgré sa promesse, les papiers de M. de Fontanes, fabriqué certains propos ou sonnets qu'il avait attribués à Diderot ou à Louise Labbé, revendiqué le droit de corriger la correspondance d'un auteur quand il la publiait, et qu'enfin il était mal renseigné dans sa querelle avec l'abbé Deguerry à propos des derniers moments de Chateaubriand.

Nul de ces faits ne prouve la thèse de M. Bertrin. Le premier montre l'indélicatesse du critique et son amour du document authentique; le deuxième avait été signalé par Sainte-Beuve lui-même comme procédé littéraire appelé pastiche. Le troisième ne convient qu'à un éditeur d'une correspondance personnelle. Dans l'affaire Deguerry, Sainte-Beuve eut tort, mais parce qu'il se fia trop à ses amis et que, d'autre part, l'abbé Deguerry avait lui-même exagéré ses affirmations.

L'auteur des *Lundis* a contre lui sa jalousie d'auteur et sa haine pour le grand écrivain catholique du siècle. Ces raisons étaient-elles suffisantes pour l'amener à commettre un faux littéraire? Nullement. M. Michaut montre qu'en se servant de la page contestée par M. Bertrin, Sainte-Beuve aurait commis un *faux inutile :* le but du pèlerinage est indiqué dans les deux textes; un *faux dangereux,* car le texte ainsi falsifié eût attiré les protestations des fidèles de l'Abbaye-aux-Bois; *un faux invraisemblable :* la page reproduite par M. Troubat est d'un homme qui lit et prend des notes en lisant; dans cette page, le passage est entre guillemets. Sans doute il était désagréable de voir ainsi dévoilé certains secrets intimes, mais en protestant, Chateaubriand ne risquait-il pas de s'attirer la réponse faite à Mme de Rémusat? Enfin, pourquoi fabriquer un passage, quand il était si facile de le transcrire ou de le faire transcrire? (Cf. l'article de M. Séché sur les manuscrits des *Mémoires* de Ch. *Revue Bleue,* 10 mars.) M. Michaut ajoute d'autres faits à ceux qu'avait apportés M. Léon Séché; il montre que Chateaubriand remaniait sans cesse les manuscrits, dont les copies étaient fort nombreuses, qu'il les communiquait plus facilement que ne le croit M. Bertrin, par vanité d'auteur, sans doute et, aussi, pour éveiller la curiosité du public. Sainte-Beuve alors, ami de Chateaubriand et familier des réunions de l'Abbaye-aux-Bois a pu jouir de la faveur accordée à Quinet, Ballanche, Nettement, Nisard, etc.

Que si Sainte-Beuve n'a pas fait savoir qu'il avait lu le passage par lui transcrit, c'est parce qu'il ne voulait pas violer le secret qu'imposait Chateaubriand à tous ceux qui, chez lui, prenaient connaissance de ses *Mémoires.* En 1836, il était fidèle au secret, en 1849, il ne s'est pas soucié de savoir si le passage transcrit en 1834 sur un des trois manuscrits était ou non reproduit dans les feuilletons de la Presse et la première édition des *Mémoires.*

Malgré M. Bertrin, le passage, tel que le cite Sainte-Beuve, semble avoir été authentique. Mais Sainte-Beuve a commis une indiscrétion en le copiant (1834), une indélicatesse en le publiant (1836), un abus de confiance en le commentant d'une manière malveillante (1849). M. Michaut, chez qui le

critique sagace ne fait pas oublier le moraliste qu'est l'éditeur des *Pensées* de Pascal, s'élève à bon droit contre le sans-gêne de certains écrivains qui, sous prétexte de faire des portraits vivants, entrent trop avant dans les secrets intimes des auteurs qu'ils apprécient. « L'on ne peut jamais s'affranchir des conventions formelles ou tacites sans lesquelles les hommes ne sauraient vivre avec les hommes. »

***

Les mystiques aspirent et, si on les en croit, parviennent à l'intuition immédiate de l'Absolu. Déterminer la nature de cette intuition et en découvrir les causes génératrices, voilà ce qu'a entrepris M. Récéjac dans son *Essai sur les fondements de la connaissance mystique* (Paris, Alcan). Les idées qu'il y développe sous les trois titres : l'Absolu, les Symboles, le Cœur, peuvent se résumer ainsi.

L'Absolu existe. Libre à chacun de le nommer Dieu ou l'Infini. En fait et proprement, il est l'Inconnaissable. « En l'appelant ainsi, dit M. Récéjac, nous sommes d'accord avec les partisans de l'agnosticisme; et cet accord ne consiste pas seulement dans le choix d'un nom. On ne peut connaître l'Absolu » (p. 86). — Le rationalisme se trompe donc lorsqu'il prétend l'atteindre par le raisonnement. Tous les efforts de l'esprit pour le définir n'aboutissent qu'à la construction d'un concept artificiel et contradictoire. — Faut-il en conclure que l'Absolu ne saurait avoir accès en nous? Non. Car, au-dessus ou à côté de la connaissance rationnelle, il y a la connaissance mystique. Par celle-ci, l'Absolu s'introduit dans la conscience, non pas, à la vérité, comme objet de connaissance perçu par l'intellect, mais comme objet d'expérience senti par le Cœur; c'est, selon le mot de Pascal, « Dieu sensible au cœur ». — *A priori*, on ne sait pas ce qu'est la connaissance mystique; on ignore même si elle est. Mais l'étude des mystiques, (et cette appellation ne désigne pas seulement les contemplatifs chrétiens, mais, d'une manière générale, tous les esprits « qui ont cherché l'Absolu en dehors des voies dialectiques » (p. 43), par (p. 5) « les moyens de transcendance qui tendent à égaler l'Expérience aux désirs de la Liberté ») révèle à la fois son existence et sa nature. — Cette connaissance a pour facteurs le Cœur et les Symboles mystiques. « Le Cœur n'est pas autre chose que la Liberté considérée proprement comme puissance de désintéressement » (p. 192). Plus explicitement, c'est le pouvoir intérieur, parfaitement autonome et incoercible, qu'a le moi de se détacher de lui-même, de s'aliéner, si l'on peut ainsi dire, pour s'attacher au Bien en soi. Les Symboles sont des représentations sensibles, très simples et très vives, qui expriment synthétiquement et analogiquement l'Infini; ils ont leur source dans l'Inspiration. L'Inspiration se confond avec la raison. C'est la raison s'efforçant, sous l'influence du désir du Bien, d'étreindre l'Absolu, et déterminant, consécutivement à cet état d'exaltation ou de transcendance morale, une illumination spéciale de l'imagination. Que ce soient bien là les éléments essentiels de la connaissance mystique, on n'en peut douter. L'étude des grands voyants, Jésus, Isaïe, saint Paul, et des extatiques les plus remarquables, comme saint François d'Assise et sainte Thérèse, le démontre de façon péremptoire. — Par les Symboles, qui font ressortir avec une incomparable puissance de suggestion ses tendances

les plus hautes : instinct du meilleur, passion de la justice, désir de la sainteté, aspirations charitables et désintéressées, etc., la conscience se rend le Bien ou, ce qui revient au même, l'Absolu subjectivement présent. Et cette présence subjective de l'Absolu dans la conscience constitue le résultat spécifique de la connaissance mystique, mais non strictement son terme suprême. Car la conscience ainsi unie au Bien sent qu'elle est, comme lui, impérissable. Aussi tient-elle pour assuré qu'elle vivra dans la cité mystique qui s'édifie hors du temps et de l'espace par « l'Intégration des bonnes volontés dans l'Absolu » (p. 275).

Telle est en substance la doctrine de l'*Essai sur les fondements de la connaissance mystique*. On comprend de reste que nous ne pouvons l'accepter. Elle se réduit, en effet, à une profession de foi agnostique, et à une explication naturaliste de l'union hypostatique, de l'inspiration des écrivains bibliques, et de tous les phénomènes mystiques observés chez les saints. Or, l'agnosticisme est une erreur; la solution naturaliste du problème chrétien, une autre erreur.

M. Récejac, d'ailleurs, ne fait valoir, en faveur de l'agnosticisme, aucun argument nouveau.

Contre les thèses des théologiens et des apologistes, il n'avance rien qui n'ait déjà été dit. Il soutient, par exemple, l'identité de la raison humaine et du Verbe divin. Mais, si nous ne nous trompons, il y a longtemps, très longtemps que Cousin a philosophé oratoirement sur ce thème légèrement banal. Il a une théorie de l'Inspiration mystique; mais il l'a empruntée à Maimonide et à Spinosa. Elle n'est donc pas d'une « modernité » excessive. En ce qui concerne les prophéties, les visions, les extases, les stigmates, il adopte les explications psycho-physiologiques de Charcot, du Dr Richet et de M. Th. Ribot. Chacun sait que ces explications sont insuffisantes; nous n'avons pas à rappeler les preuves qui l'établissent.

Les idées de M. Récéjac sont donc, dans l'ensemble, philosophiquement et théologiquement inexactes. Ont-elles, du moins, le mérite relatif d'être toujours cohérentes? Nous n'oserions le garantir. M. Récéjac, en effet, d'une part, déclare que l'Absolu est inconnaissable, de l'autre, l'identifie avec le Bien. Or, cette déclaration et cette identification sont plus que difficiles à concilier. Et ce n'est pas la distinction entre la raison et le cœur qui peut les empêcher d'être contradictoires. Car cette distinction n'est pas réelle, raison et cœur n'étant que deux termes commodes pour désigner deux modes de production d'un seul et même phénomène mental, la connaissance.

Sur la cité mystique que M. Récéjac célèbre avec amour, en donnant de l'hymne de la Dédicace, *Caelestis Urbs Ierusalem*, un commentaire qui déconcerterait plus d'un liturgiste, nous demanderions volontiers quelques renseignements complémentaires. Il dit bien, nous nous en souvenons, qu'elle est « l'intégration des bonnes volontés dans l'Absolu ». Mais nous confessons que cette définition, encore qu'elle ait assez grand air, nous semble plutôt mystérieuse.

Si toutes ces critiques sont justes, il faut convenir que dans l'*Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, la part de la vérité est moindre que celle de l'erreur. Tout le livre, du reste, est écrit en une langue distinguée, qu'on voudrait seulement un peu moins raide et un peu plus claire. En outre, il contient de-ci, de-là de subtils aperçus, des observations ingénieuses, et, ce qui vaut mieux, de nobles et hautes pensées, où se révèle un esprit généreux qui a souci, par-dessus tout, de garder à la

vie humaine la grandeur et la beauté que seules lui peuvent communiquer la foi au Bien et la pratique du Devoir.

*
* *

Le R. P. Denifle, en dépouillant, pour la constitution du cartulaire de l'Université de Paris, la série des *Suppliques*, aux archives du Vatican, — quelque 300 volumes in folio, — a eu la charitable pensée de noter toutes les suppliques émanées de France au XVe siècle, et il les publie sous le titre de *Désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre de cent ans* (Paris, Picard, 1897-1899), deux volumes en attendant la suite. C'est là une copieuse et admirable enquête, dont le R. P. a exposé les conclusions dans le second volume et publié les pièces dans le premier. Nous ne relèverons pas ce qu'elle apporte de nouveau à l'histoire de la guerre de cent ans, histoire militaire et histoire sociale. Nous noterons simplement que, soit les suppliques elles-mêmes, soit les notes tirées des registres qui ont servi au R. P. à commenter les suppliques, abondent en informations précieuses pour l'histoire de nos églises, monastères, hôpitaux, tout particulièrement dans le Midi de la France : 122 suppliques pour la province de Bordeaux, 24 pour la province d'Auch, 22 pour la province de Toulouse, 51 pour la province de Narbonne, 120 pour la province de Bourges (qui comprend Albi, Castres, Cahors, Rodez, Mende, Tulle, Vabres). A s'en tenir à la province de Toulouse, relevons une supplique de Saint-Sernin, 16 avril 1412, représentant au pape la misère du monastère et demandant la réduction du nombre des chanoines; de Sainte-Marie de la Daurade, 3 juin 1426, demandant pareille réduction pour ses moines, douze au lieu de vingt; du collège de Périgord, 20 octobre 1421, demandant qu'on lui unisse la paroisse de Montaigu dont le revenu est de 200 florins d'or; du collège de Sainte-Catherine, 3 août 1426, demandant de même une église, celle de Saint-Julien; de l'Université de Toulouse, 21 juillet 1454, demandant l'église d'Osville; de l'hôpital du Temple, fort dommagé par un incendie qui a brûlé 700 maisons de Toulouse, et demandant des indulgences, 19 mars 1446; et ainsi des autres. Tous documents d'un vif intérêt pour la topographie, la statistique et l'histoire locale. Le relevé que nous indiquons pour Toulouse serait à faire pour chaque diocèse, Rieux, Pamiers, Mirepoix, Montauban, Saint-Papoul, Lavaur... Qu'il nous soit permis de noter un renseignement (t. II, p. 64) concernant l'immeuble de l'Institut Catholique. Vers 1346, le monastère des Clarisses, sis hors des murs de Toulouse, avait été détruit pour la construction des fortifications élevées hâtivement en 1345 contre les Anglais : le pape Innocent VI, par une bulle du 18 janvier 1353, autorise les moniales à construire un nouveau couvent « *infra muros civitatis, infra limites parochie ecclesie B. Marie Dealbate, videlicet inter carreriam vocatam Tholosanorum et flumen Garone* », et ce, moyennant un legs du Cardinal-évêque de Porto, Bernard. Cf. la notice de M. Auriol, *les Clarisses du Salin* dans le *Bulletin* de l'Institut catholique de Toulouse, 1899, p. 118-119.

*
* *

Après Grégoire, le trop fameux évêque de Loir-et-Cher, Le Coz fut bien la personnalité la plus considérable de l'Église constitutionnelle. Évêque

d'Ille-et-Vilaine, métropolitain du Nord-Ouest, il présidera, après la Terreur, les deux conciles nationaux (?) et deviendra, depuis le Concordat, archevêque de Besançon.

A ces divers titres, le personnage méritait d'être tiré de l'oubli. Le P. Roussel l'a pensé, et, quand on a lu son ouvrage, il est bien difficile de n'être pas de son avis. C'est que, en faisant revivre la mémoire de Le Coz, c'est bien son époque même qu'il ressuscite à nos yeux. En lui-même, le personnage est bien inférieur à sa fortune; mais l'histoire de son épiscopat est un chapitre des plus curieux de l'histoire de cette église constitutionnelle, encore si peu étudiée. Le Coz partagea les erreurs et l'aveuglement de la plupart de ses collègues. Comme eux, il eut à se débattre entre l'indifférence des fidèles, et l'hostilité du gouvernement, du moins depuis la Législative jusque vers la fin du Directoire; il fut même incarcéré dans l'abbaye du Mont Saint-Michel pour avoir montré quelque courage en face du terrible Carrier. Heureusement qu'il eut la chance d'y être oublié. Dans l'intervalle, les quelques prêtres qui l'avaient suivi dans le schisme se marient ou apostasient. Aussi quand il sort de prison, vers la fin de 1794, il se trouve sans clergé, sans fidèles et sans asile. Il ne s'en remet pas moins à l'œuvre avec un zèle peu exigeant sans doute, mais supérieur à celui de ses collègues schismatiques. A l'encontre de plusieurs d'entre eux, il se prononce, même assez énergiquement contre le Jansénisme, contre le culte décadaire, la liturgie française et le mariage des prêtres. Qu'il lui soit tenu compte de cette attitude, comme aussi du courage dont il fit preuve à la tribune de la Législative le jour où il prit la défense de la Sorbonne, de l'enseignement ecclésiastique et des corps savants.

Puisque parmi les sacrifices imposés à Pie VII lors de la signature du concordat figurait l'acceptation de quelques évêques constitutionnels, Le Coz méritait mieux que beaucoup d'autres le choix dont il fut l'objet. Je ne sais si sa naïveté, qui était énorme, et sa bonne foi, qui semble avoir été réelle, excusent entièrement sa conduite antérieure; du moins il ne cessa jamais d'honorer son épiscopat par une piété profonde et par une pureté de mœurs inattaquable. Son épiscopat concordataire est surtout remarquable par sa servilité envers le régime impérial. Il dépasse même, ce nous semble, en basses flatteries, en dénonciations policières, tout ce que nous connaissons des évêques de ce temps.

Le P. Roussel s'est effacé le plus qu'il a pu derrière les documents; comme il le promet dans sa préface, il laisse le plus souvent à Le Coz le soin de raconter sa propre histoire, sauf à contrôler son témoignage. On regrette seulement que ce contrôle ne s'exerce pas aussi souvent qu'on l'attendrait. Il est au moins singulier que certains passages où Dom Grappin attribue un si beau rôle à son ami Le Coz ne provoquent de sa part, ni démenti ni confirmation. Nous n'en sommes pourtant pas réduits aux seuls papiers de Grappin pour savoir si Le Coz a réellement tenu à la Législative le rôle qu'il s'attribue! C'est par inadvertance sans doute que l'auteur fait dire à Le Coz qu'il a eu souvent occasion d'entendre Mirabeau à l'Assemblée législative (p. 6).

Mais ce qui étonne le plus sous la plume du R. P. Roussel, c'est la sévérité dont il fait preuve à l'égard des évêques bretons d'avant la Révolution. A l'entendre, ils se sont donné tous les torts en partant trop tôt et en

1. *Un évêque assermenté* (1790-1802). *Le Coz évêque d'Ille-et-Vilaine, métropolitain du Nord-Ouest*, par A. Roussel de l'Oratoire. Paris, Lethielleux, in-8° 565 pages.

revenant trop tard. Ses critiques ont déjà provoqué des protestations (Cf. Ch. Robert, *Urbain de Hercé*, préface) et en soulèveront d'autres, à n'en pas douter; nous n'entrerons donc pas plus avant dans le débat. Et les adversaires de Le Coz et des constitutionnels, ceux qui se firent contre eux les champions de la foi et de la discipline ecclésiastiques méritaient-ils donc d'être si malmenés? Je veux bien admettre que leurs ripostes ne sont pas des modèles d'atticisme ni d'urbanité académique; mais les circonstances où ils écrivent expliquent bien l'aigreur et la violence de leur langage. Après tout, leurs brochures apologétiques, ne sont pas pires que celles de leurs adversaires.

***

Nous devrons à M. Guibert la première vie critique de S. J.-B. de La Salle[1]. Les nombreux documents inédits qu'il verse au débat lui ont permis de compléter et de rectifier en plusieurs points importants les ouvrages de ses prédécesseurs, et nous croyons que la nouvelle *Histoire de S. J.-B. de La Salle* sera bien accueillie de ceux qui étudient l'état de l'Église de France et les nouvelles formes de l'apostolat à la fin du XVIIe siècle. On lira avec intérêt le récit des pénibles débuts de l'Institut, aujourd'hui si puissant et si justement renommé, des Frères des Écoles chrétiennes. M. Guibert s'est appliqué à marquer la place de la fondation nouvelle parmi les œuvres nombreuses que suscita le mouvement de réforme inauguré par S. Vincent-de-Paul et M. Olier; mais il ne s'est pas contenté de tracer l'histoire extérieure, — si l'on peut dire — de son héros; il a pénétré l'esprit et l'âme de l'éducateur du peuple. On n'attendait pas moins du distingué supérieur du séminaire de l'Institut catholique de Paris, qui s'emploie avec tant de compétence et de succès à multiplier autour de lui les *éducateurs apôtres*. Et l'on s'accordera à féliciter les supérieurs de l'Institut des Frères d'avoir demandé à l'un des prêtres qui ont proclamé avec le plus d'autorité la nécessité de promouvoir les saines méthodes pédagogiques, de présenter à la société contemporaine, si noblement préoccupée de l'instruction et de l'éducation populaire, la grande figure du saint qui a puisé dans l'Évangile l'amour efficace des foules ignorantes et délaissées, plus d'un siècle avant qu'on ne prônât les vocables laïques de solidarité et d'altruisme. Le volume, élégamment imprimé, se termine par un très minutieux inventaire des sources bibliographiques et documentaires, et par une liste des noms propres, dont on appréciera l'utilité.

***

Le cinquième congrès scientifique international des catholiques se tiendra à Munich du 24 au 28 septembre prochain. Le comité d'organisation nous écrit :

« Après Dieu, nous comptons principalement sur le zèle à toute épreuve de tous les *comités* qui, dans les différents pays, ont été jusqu'ici les promoteurs de la cause du congrès, et qui nous ont aussi promis leur bienveillant concours pour l'assemblée de Munich. Dans les différentes circonscriptions, *toutes* les affaires concernant le congrès sont du ressort

1. *Histoire de S. Jean-Baptiste de La Salle*, par J. Guibert, prêtre de S. S. Un vol. in-8° de XL-725 pages, précédées du portrait du saint en héliogravure.

immédiat et naturel des comités régionaux; les adhérents du futur congrès sont donc priés de vouloir bien, *en règle générale*, entrer en relations avec le comité d'organisation par l'intermédiaire des comités respectifs. »

Dans la liste des Présidents des différents comités nous relevons les noms suivants :

Comité de Paris : M. de Lapparent, professeur à l'Institut catholique de Paris.

Comité de Lille : Mgr Baunard, recteur de l'Institut catholique de Lille.

Comité d'Angers : Msr Pasquier, recteur de l'Institut catholique d'Angers.

Comité de Toulouse : Msr Batiffol, recteur de l'Institut catholique de Toulouse.

Comité de la Belgique : M. Lefebvre, sénateur, professeur à l'Université catholique de Louvain.

Comité de la Hollande : Msr Schaepman, professeur au Grand-Séminaire de Rysenbourg.

Comité régional de Madrid : M. Oliver y Esteller, membre de l'Académie royale.

Comité régional de Catalogne : M. Delfin Donadiu Puignau, professeur à l'Université de Barcelone.

Comité régional de Rome : S. Exc. le comte Soderini, camérier secret de Sa Sainteté.

Comité de l'Autriche : S. Exc. M. le baron Helfert à Vienne.

Comité de la Hongrie : Msr Kiss, professeur à l'Université de Buda-Pest.

Comité de la Pologne : M. Pawlicki, professeur à l'Université de Cracovie.

Comité de l'Irlande : Msr Molloy, recteur de l'Université catholique de Dublin.

Comité des États-Unis de l'Amérique du Nord : Msr Zahm, ancien recteur de l'Université catholique de Notre-Dame (Indiana).

Comité de l'Orient : R. P. Lagrange, directeur de l'École d'études bibliques, à Jérusalem.

Comité du diocèse de Lausanne et Genève : M. Jaccoud, professeur à l'Université de Fribourg.

Comité du diocèse de Rottenbourg : M. de Funk, professeur à l'Université de Tubingue.

Comité du diocèse de Wurzbourg : Msr Kihn, professeur à l'Université de Wurzbourg.

Le congrès aura lieu *du* 24 *au* 28 *septembre* 1900.

La *cotisation* qu'auront à verser les membres du congrès de Munich, a été fixée à 5 *francs en or*. Libre à chacun de dépasser la somme prescrite. Des savants appartenant aux ordres religieux seront sans nulle cotisation les bienvenus comme membres du congrès. Chaque membre peut assister personnellement aux réunions du congrès et a droit à toutes les publications du comité d'organisation ainsi qu'au compte rendu.

Le congrès de Munich comprendra les *sections* suivantes :

1° Sciences religieuses;

2° Philosophie et Psycho-Physique;

3° Sciences juridiques, économiques et sociales;

4° Histoire ecclésiastique et profane;

5° Histoire de l'art et de la civilisation:

6° Langues et Antiquités orientales;
7° Philologie, Archéologie et Epigraphie;
8° Mathématiques, Physique et Chimie;
9° Astronomie, Géographie, Géologie, etc.;
10° Sciences biologiques, anthropologiques et médicales.

Dans toutes les assemblées et réunions du congrès, chacun des orateurs se servira à son gré de la *langue latine, anglaise, espagnole, française, italienne ou allemande*. Ces six langues pourront aussi trouver place dans le compte rendu.

Les rapports dans les *sections* se recommanderont par leur brièveté; en tout cas, la durée de la lecture d'un travail ne devra pas dépasser trente minutes.

Les *sujets* des travaux destinés à être lus dans les sections, avec une courte *analyse* de leur contenu, devront être envoyés par les auteurs au bureau et lui parvenir, par l'intermédiaire des comités respectifs, au plus tard le 1er juillet 1900.

Ces sommaires, rédigés dans la langue dont les auteurs voudront se servir pour leurs travaux, donneront, sous une forme concise, les nouveaux résultats acquis à la science; ils pourront remplir *tout au plus une page d'impression* (d'environ 450 mots). Dans le compte rendu, ils prendront la place des travaux reproduits jusqu'ici d'une manière intégrale.

Les auteurs des travaux destinés aux sections auront naturellement pleine liberté *de publier plus tard intégralement* leurs mémoires dans une revue spéciale. Ils sont priés instamment de faire savoir au bureau, au plus tard pendant le congrès même, où paraîtront leurs études, afin qu'on puisse joindre cette indication aux sommaires, dans le compte rendu.

Le comité conclut en ces termes :

« Voilà donc le cadre extérieur de nos travaux dressé en due forme. Nos amis de tous les pays auront maintenant soin de le remplir richement, en nous adressant les fruits exquis qu'un travail sérieux et opiniâtre aura fait porter à l'arbre si branchu de la connaissance scientifique. Leur tâche, il est vrai, est la plus pénible; mais d'eux aussi dépend *l'honneur* du congrès. »

Le comité de Toulouse a fait distribuer des circulaires aux ecclésiastiques les plus connus pour leur zèle scientifique des seize diocèses du ressort de l'Institut catholique.

Il a reçu l'adhésion d'un grand nombre dont la liste, quand elle sera publiée, sera un véritable livre d'or des amis de l'étude.

Il adresse par la communication présente un dernier et chaleureux appel aux retardataires.

*
* *

Derniers travaux publiés par les professeurs de l'Institut catholique de Toulouse. — Mgr Pierre Batiffol a publié l'article « Agapes » et « Actes apocryphes des Apôtres » dans le *Dictionnaire* de théologie; un mémoire sur les « Sermons de Nestorius », dans la *Revue biblique* du 1er juillet; une recension de Revillout, *Le concile de Nicée d'après les textes coptes*, tome second, dans la *Revue de l'histoire des religions* de mars-avril; une recension de Koetschau, *Origenes Werke*, tome premier, et de Butler, *the Lausiac history of Palladius*, dans la *Revue biblique* de janvier.

— M. Léonce Couture a publié dans la *Revue de Gascogne* de septembre-octobre 1899 une recension de l'édition viennoise de *S. Silviae peregrinatio*, où il défend, contre l'éditeur. M. Paul Geyer, les droits de Silvie. comme auteur de cette relation. — M. Senderens a publié une *Étude sur les vins des Producteurs directs*, dans *le Progrès agricole* de février 1900; et (en commun avec M. P. Sabatier) : *Académie des sciences*, (29 janvier 1900) : *Un hydrocarbure nouveau, le Cuprène;* (5 juin 1900) : Hydrogénation de l'acétylène en présence du cuivre; (11 juin) : *Action de l'Hydrogène sur l'acétylène en présence du cobalt et du fer. Congrès des Sociétés savantes :* 1° *Action de l'acétylène sur les métaux*; 2° *Théorie de la formation des pétroles naturels.* — M. Valentin a publié dans l'*Université catholique* de Lyon des 15 mai et 15 juin deux articles sur le *Testament politique du Cardinal de Richelieu;* il a publié les livres suivants : *S. Prosper d'Aquitaine*; *Étude sur la littérature latine ecclésiastique* au Ve siècle en Gaule, Toulouse : Privat; *Cardinalis Richelius, scriptor ecclesiasticus*. Tolosae, 1900. — M. Arnaud a publié *La liberté d'enseignement, conférence faite à Montpellier*, Montpellier, 1900; *La Jeunesse de Louis Veuillot*. Paris, Lecoffre: *La Revue des romans du dernier semestre,* dans le *Polybiblion* d'avril 1900. — Le P. Montagne a publié sous le titre général d'*Études sur l'origine de la Société*, les trois opuscules suivants : I. *Théorie du contrat social;* II. *Théorie de l'organisme social*; III. *Théorie de l'être social d'après saint Thomas d'Aquin:* trois brochures in-12 Paris, Bloud et Barral; et un *Panégyrique de S. Thomas d'Aquin*, Toulouse, Privat. — M. Bareille a publié : *Le culte des anges à l'époque des Pères de l'Église* dans la *Revue thomiste* de mars 1900; les articles suivants du *Dictionnaire de théologie : Agrippa Castor; Agrippa de Nettesheim*; *Alexandre I; S. Alexandre de Jérusalem.* — M. Maisonneuve a publié *Chateaubriand apologiste* dans la *Revue du clergé français* du 15 mars 1900. — Le P. Condamin a publié, dans la *Revue biblique*, octobre 1898 et janvier 1900, *Études sur l'Ecclésiaste;* avril 1900 : *Menus Problèmes de critique et d'exégèse :* I. *L'unité d'Abdias.* — M. Saltet a publié un article sur l'*École juive d'Alexandrie*, dans le *Dictionnaire de théologie.* — Le P. Portalié a publié les articles suivants dans le *Dictionnaire de théologie : Adoptianisme au XIIe siècle* et *Nouvelles controverses sur l'adoptianisme depuis le XIVe siècle.* — Le P. Besson a publié un *Bulletin canonique,* dans les *Études* du 20 mars 1900. — M. Degert a publié, dans le *Bulletin historique et philologique* du Ministère de l'Instruction publique, 1899, n°s 3 et 4, des *Documents inédits sur l'Histoire du schisme d'Occident* : trois bulles d'Urbain VI (dont le registre est perdu); dans la *Revue de Gascogne* de janvier, mars, juin, une *Étude sur l'évêché de Gascogne*; dans le *Bulletin de la Société de Borda* d'octobre 1899 et avril 1900, l'*Histoire des évêques de Dax du XIe et du XIIe siècles.*

La rédaction.

Le Gérant : V. Lecoffre.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

LE RÉCIT BABYLONIEN DU DÉLUGE

La *Bibliothèque des inscriptions cunéiformes* (transcription du texte et traduction allemande en regard), publiée sous la direction de M. E. Schrader, a donné, dans les cinq premiers volumes, un choix précieux de documents historiques et juridiques. Voici maintenant des textes d'un autre genre, poèmes épiques et mythiques, rites, conjurations, hymnes religieux, la plupart fort intéressants, et dont plusieurs prennent une importance spéciale par leur analogie avec certains récits de la Bible [1]. Aussi doit-on se féliciter de voir ce volume confié au savant assyriologue M. P. Jensen, auteur de la *Cosmologie des Babyloniens* (1890) et d'éminents travaux sur l'écriture et la langue des Hittites (Héthéens) [2].

De ce VIe volume, la première moitié, parue tout récemment, contient onze poèmes épiques et récits légendaires, les uns seulement mutilés ou légèrement endommagés çà et là, les autres à l'état de fragments. Un des mieux conservés est la *Descente d'Ištar aux enfers*. C'est, avec le poème de la *Création* et l'épopée de *Gilgameš* [3], une des pièces les plus importantes du recueil. Toutes trois sont connues depuis vingt-cinq ou trente ans; mais l'édition d'aujourd'hui est bien supérieure aux précédentes. Pour juger des progrès accomplis par l'assyriologie ces dernières années — nouveaux morceaux découverts, textes déjà connus mieux interprétés — il suffit de comparer, pour le récit

1. Keilinschriftliche Bibliothek. VI Band *Mythologische, religiöse und verwandte Texte*. I. Teil. — *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen*, von P. Jensen. I. Hälfte. Berlin, Reuther und Reichard. 1900. xxii-320 S. — 13 Mk.

2. *Hittiter und Armenier*. 1898.

3. Prononcer *Guilgamesch*.

du déluge, par exemple, la traduction de M. Jensen avec celles de Fr. Lenormant[1], de M. Paul Haupt[2], ou encore avec la traduction donnée par M. l'abbé Vigouroux dans la *Bible et les découvertes modernes*, t. I[3].

Parmi les autres poèmes ou fragments, la plupart ont déjà vu le jour, mais depuis peu de temps et dans des recueils difficilement abordables, comme sont les *Beiträge zur Assyriologie*. Voici, par exemple, les aventures du dieu *Zû*[4], qui a volé au dieu Bel les tablettes du destin; — la légende d'*Adapa*[5] : Adapa a brisé les ailes du Vent du Sud, et il est cité pour ce méfait devant le dieu du ciel; — le mythe d'*Étana* : à la recherche de la « plante puerpérale » qui procure d'heureux enfantements, Étana se rend dans les régions célestes, vers la déesse Ištar, transporté par un aigle, qui lui fait admirer le panorama : « Regarde, mon cher, la contrée, comme elle est! La mer est devenue comme le ruisseau d'un jardin! » Le voyage se termine par une chute fatale qui rappelle le malheur d'Icare.

Au lieu d'une sèche et superficielle analyse de ces divers morceaux, l'étude approfondie d'un seul offrira plus d'intérêt et de profit. Arrêtons-nous donc au récit du déluge, contenu dans la tablette XI du grand poème épique sur les exploits de Gilgameš. Le héros, frappé d'un mal incurable, va bien loin, au delà des mers, consulter UT-*napištim*, qui lui raconte comment il a été sauvé du déluge.

La traduction suivante a pour base : 1. le texte restitué par M. Haupt d'après les tablettes mutilées de trois exemplaires du même récit et plusieurs fragments, publié en caractères cunéiformes par ce savant en 1891 (copie des

1. *Histoire ancienne de l'Orient*, 9e édit. 1881, t. I, p. 60 et suiv.

2. Dans *Les inscriptions cunéiformes et l'Ancien Testament* par E. Schrader, 2e éd. allem. 1883, p. 55 et suiv.

3. La traduction de M. l'abbé Sauveplane, dans la *Revue des Religions*, 1893, p. 64 et suiv., est généralement exacte; elle contient pourtant quelques contresens et ne distingue pas assez les sens douteux.

4. Prononcer *Zou* : de même OUT-*napištim*, etc.

5. Texte publié par le P. Scheil dans *Recueil des travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, vol. XX.

fragments suivie de la restitution de l'ensemble); 2. l'excellente transcription de ce texte, avec corrections et compléments, par M. Jensen.

J'ai tenu grand compte de la traduction de M. Jensen, mais aussi de celle donnée, pour plus d'un passage difficile, par M. Fried. Delitzsch dans son *Dictionnaire*[1]. Les caractères italiques indiquent les mots douteux pour la lecture ou pour le sens. Les crochets marquent les mots restitués. Quelques brèves notes expliquent la raison des principales difficultés.

8. UT-napištim[2] lui dit, à Gilgameš[3] :
9. « Il faut, ô Gilgameš, que je t'ouvre un secret,
10. il faut que je te dise un mystère des dieux.
11. Šurippak, ville que tu connais,
12. située [au bord] de l'Euphrate,
13. est une ville ancienne. Les dieux dans cette ville,
14. les grands dieux voulurent faire un déluge.
15. *Là* il y a leur père, Anu,
16. leur conseiller, le puissant Beï,
17. leur héraut, Ninib,
18. leur chef, Ennugi.
19. Ninigiazag Éa conversa avec eux;
20. il répéta leur discours à une hutte de roseaux :
21. « Hutte de roseaux, hutte de roseaux! mur, mur!
22. Hutte de roseaux, écoute! mur, comprends!
23. Homme de Šurippak, fils d'Ubar-Tutu[4],
24. *Démolis*[5] (ta) maison, construis un vaisseau;

1. *Assyrisches Handwörterbuch*, 1896; dans les citations suivantes sera désigné par *Hw*.

2. Ce nom est écrit [illegible] M. Jensen transcrit avec raison UT-napištim(-tim). Les majuscules sont employées pour désigner simplement la nature du signe cunéiforme, quand on ne peut pas déterminer pour le cas particulier sa valeur phonétique ou idéographique. Plusieurs assyriologues se sont trop hâtés de préciser: et dans une série d'hypothèses le héros du déluge s'est appelé *Hasisadra* (= le *Xisouthros* de Bérose: Lenormant, Kaulen), *Šamašnapištim* (Haupt), *Umnapištim* (Pinches), *Ṣitnapištim* (Hommel), *Parnapištim* (Delitzsch.) De toutes ces lectures la dernière est la plus probable.

3. Ce nom est écrit [illegible] Il a été lu phonétiquement d'une façon provisoire *Iz-du-bar* ou *Giš-du-bar* ou *Gis-ṭu-bar*. D'après la tablette 82-5-22. 915, il doit être lu *Gilgameš*.

4. La tablette IX, col. I, l. 6 porte « UT-napištim, fils d'Ubar-Tutu. »

5. Ce mot est écrit [illegible] M. Jensen donne comme lecture probable *u-ṣur* et traduit par l'impératif « charpente » ou « construis »(?). Il reconnaît la probabilité de la lecture *u-qur* (de *naqâru*, démolir, détruire), que je préfère avec M. Delitzsch *Hw* 180 b. Le parallélisme des deux lignes suivantes 25, 26 semble indiquer cette opposition entre 21 a et 24 b.

25. abandonne (ta) fortune, cherche le salut:
26. renonce à (tes) biens, conserve la vie!
27. Prends dans le vaisseau des germes de tout ce qui vit.
28. *Que* le vaisseau que tu construiras
29. soit fait sur mesures;
30. *que* sa largeur réponde à sa longueur.
31. (Puis) lance-le sur l'océan! »
32. Moi je compris et je répondis à Éa, mon maître :
33. « [Vois,] mon maître, ce que tu prescris ainsi,
34. je l'ai reçu avec respect et je le ferai.
35. [*Mais..*] que répondre aux gens de la ville, au peuple et aux vieillards? »
36. Éa ouvrit la bouche et parla;
37. il me dit à moi, son serviteur :
38. « [Hom]me, voici ce que tu leur diras :
39. Le dieu Bel m'ayant maudit,
40. je ne veux plus habiter vo[tre ville],
41. [sur] le territoire de Bel je ne veux plus me montrer.
42. [Je descen]drai sur l'océan; avec Éa, mon maître, j'habiterai.
43. [Sur] vous il (Bel) fera pleuvoir (avec) profusion;
44. [.....] oiseaux ..[...].. poissons [1],
45. [. . . . . .]... récolte,
46. [quand un soir *la région*] *des ténèbres*
47. [fera pleuvoir sur] vous une pluie *épaisse* [2]. »
48. Quand [la première lueur du matin] [3] brilla,
[lacune d'environ sept lignes
avec quelques restes de signes.]
56. Le fort porta ce qu'il fallait *pour* [.....]
57. Le 5e jour je construisis la façade.
58. *Suivant le plan*, à 120 coudées pour la *hauteur* des murs
59. répondaient 120 coudées pour l'*inclinaison* du toit.
60. J'élevai la façade et je la façonnai;
61. Je. . . . . en six;
62. Je *divisai* [. . . . . .] en sept *parties;*
63. je *divisai* l'intérieur en neuf *parties*.
64. Je plantai au milieu des chevilles ... [4].
65. Je me procurai une perche [5]; je mis ce qu'il fallait.
66. Je versai à l'intérieur six ŠAR de bitume;

1. « [Beute von V]ögeln. Be[u]te von Fischen. » (Jens.)

2. l. 16 et 17. J'ai suivi la traduction donnée comme probable par M. Jensen La lacune est comblée à l'aide de la ligne 88. [illegible] (écrit aussi un peu plus loin [illegible]) *šamutu* est traduit « pluie » par Jensen (et Bruno Meissner, *Supplement zu den assyrischen Wörterbüchern*, 1898), contre Delitzsch *Hw* 668 b, qui en fait un équivalent de *šamû*, « ciel »; cf. p. 259 b « am Abend wird der Himmel verderbenbringend regnen. » Une « pluie *destructrice* » ne convient pas ici, car la réponse dictée par Éa ne contient point de menace. « *Schmutz*-Regen » (Jens.)

3. Restitué d'après l. 97.

4. [illegible] (*iṣu*) *sikkâti mê* « Pflöcke (*für*) das Wasser » (Jens.) (?)

5. *parîsu* Del. Ruderstange ». Jens. « (Schiffs)stange. »

67. je versai dedans trois ŠAR d'asphalte.
68. Les gens, porteurs de corbeilles [1], apportèrent trois ŠAR d'huile,
69. sans compter un ŠAR d'huile *que*. . . . . [2]
70. et deux ŠAR d'huile que le batelier mit de côté.
71. Pour [. . . . . .] [3] j'immolai des bœufs;
72. je tuai [. . . . . .] [4] chaque jour.
73. Avec du moût, du vin de sésame, de l'huile et du vin de raisins
74. [j'abreuvai] les gens comme avec l'eau du torrent.
75. [Je fis une] fête comme le jour de la nouvelle année.
76. *J'ouvris* [une boîte] d'onguent, j'y plongeai la main.
77. [*Au mois de Tiš*]*ri* [5] le vaisseau fut achevé.
78. [. . . . . .] pénible
79. . . . . [6] en haut] et en bas
80. [. . . . .] . . . les deux tiers.
81. Je le chargeai [de tout ce que j'avais :] [7].
82. je le chargeai de tout ce que j'avais d'argent:
83. je le chargeai de tout ce que j'avais d'or;
84. je le chargeai de tout ce que j'avais de germes de tout ce qui vit.
85. Je fis monter dans le vaisseau toute ma famille et mes parents.
86. Bétail des champs, animaux, artisans, je fis monter tout cela.
87. (Le dieu) Šamaš avait déterminé le moment :
88. « Quand *la région des ténèbres*, un soir, versera une pluie *épaisse*,
89. entre dans le vaisseau et ferme ta porte! »
90. Ce moment arriva :
91. *la région des ténèbres*, un soir, versa une pluie *épaisse*.
92. Je regardai l'aspect du temps:
93. et en voyant le temps j'eus peur.

1. *nâš* (*iṣu*) *su-us-su-ul-ša*. *Sussulu* cf. hébr. כלכלות, corbeille (Br. Meissner. *Suppl.*) Jens. traduit « seine Korbträger. » Mais à qui se rapporte le possessif?

2. Jens. transcrit cette fin de ligne : *ša i*-kulu ni-iq-qu, et traduit, en omettant *ni-iq-qu* comme trop obscur : « das... verzehrte. » Les signes LU NI IQ QU sont nets. Le signe KU, juste à la limite de la brisure, pourrait être à la rigueur privé de son premier clou. Dans la partie mutilée qui précède, M. Haupt pense reconnaître les traces des signes Mais, d'après sa copie de K 3375, col. II, l. 15 et K 8517, col II, l. 11 (p. 106 et 116) les restes de ces signes sont si incomplets que je n'ose les interpréter ainsi, d'autant qu'ils ne donnent pas avec les signes suivants un sens satisfaisant. Faut-il joindre *ni-iq-qu?* Cela ne semble pas pouvoir représenter le substantif *niqû* « libation ». Ne vaudrait-il pas mieux peut-être séparer *iq-qu* (verbe *naqû*)?

3. Ce mot restitué par Jens. comme douteux *niši*, *les gens*, est, me semble-t-il, assez problématique.

4. *immeré* « des agneaux » restitué et marqué comme douteux par Jens.

5. M. Jensen, par une conjecture compliquée et considérée par lui-même comme très douteuse, lit : « [Dans le mois] du grand Šamaš » (= mois de Tišri. Les signes transcrits par Jensen « (ilu) Šamaš ra-», M. Haupt les place au commencement de la ligne 76, en indiquant (note 17) un exemplaire où ils *peuvent* appartenir à la ligne 77 : ces signes, suivant Haupt, sont « très douteux. » Je préfère donc arriver au même résultat que Jensen par une conjecture plus simple : je regarde les deux signes qui restent, après la lacune, comme la fin de = TAŠRITU (Brünnow. 1010).

6. *uš-tab-ba-lu*, de רבל « porter » ou de אבל « être plein »?

7. Restitué d'après les lignes suivantes.

94. J'entrai dans le vaisseau et je fermai ma porte,
95. Au pilote du vaisseau, au batelier Puzur-KUR-GAL,
96. je confiai le bâtiment et sa cargaison.
97. Quand la première lueur du matin brilla,
98. il s'éleva des fondements du ciel un nuage noir.
99. Adad au milieu pousse un mugissement;
100. Nabû et Šarru marchent en avant.
101. Les hérauts vont par monts et par vaux.
102. Iragal arrache le *mât*[1] du vaisseau;
103. Ninib survient et fait donner l'assaut[2];
104. les Anunnaki portent des torches,
105. et de leurs lueurs ils éclairent le pays.
106. Le tumulte d'Adad s'élève jusqu'au ciel.
107. Tout ce qui brille, il le change en ténèbres:
108. [...] le pays comme [....] .....
109. (Pendant) un jour *l'orage* [....]
110. impétueusement..... [.....] *montagne* [....]
111. comme (dans) un assaut contre les hommes *se portèrent* [....]
112. On ne se voyait plus l'un l'autre;
113. les gens[3] ne se reconnaissaient plus dans le ciel.
114. Les dieux eurent peur du déluge;
115. ils se retirèrent et montèrent dans le ciel d'Anu;
116. les dieux, comme des chiens l'oreille basse, se blottirent (là) *saisis de crainte*[4].
117. Ištar pousse des cris comme une femme en travail;
118. la reine des dieux, à la voix puissante, se plaint :
119. « Que ce jour rentre dans la poussière[5],
120. (le jour) où moi dans l'assemblée des dieux j'ai ordonné le mal!
121. Quand j'ai ordonné dans l'assemblée des dieux le mal
122. pour perdre mes hommes, c'est la guerre que j'ai ordonnée!
123. Est-ce que moi je fais naître mes hommes
124. pour qu'ils remplissent la mer comme des poissons? »[6]
125. Les dieux, *à cause des* Anunnaki, pleurent avec elle;

1. Jens. : *tar-kul-li* « den Schiffspfahl ». Delitzsch : *tar-kul-le Hw* 303 a.
2. *mi-ih-ra u-šar-di* : Jens. traduit « lässt einen Angriff folgen. » Delitzsch : « liess die Wehre (koll.?) sich ergiessen. » *Hw* 401 a.
3. Jens. traduit « die Menschen » : *les hommes* « dans le ciel » (?) Je préfère garder le sens plus général du mot *niši* « peuple, gens, habitants. »
4. Delitzsch. *Hw* 334 b et 339 a, prend le substantif *kamâtu* dans le sens matériel « barrière », du verbe *kamû* « *lier, saisir, enfermer* » : et il traduit : « les dieux se blottirent derrière la clôture (du ciel). » Jensen préfère le sens figuré et donne comme probable la traduction « *Erstarrung* »; cf. en français *saisissement* dans le sens d'émotion vive.
5. Mot à mot dans le *limon*.
6. Istar ne se plaint pas de la destruction des hommes, mais du *mode de destruction* : la déesse des batailles, *ilat qabli belit taḫazi*, voulait une guerre au lieu d'une submersion : *qabla aqbima* « c'est la guerre que j'ai ordonnée! » Je me suis donc écarté de la traduction de M. Jensen que voici :

> « Wie befahl ich in der Götterversammlung Böses.
> befahl ich den Schlachtsturm zur Vernichtung meiner Menschen, dass,
> wenn ich meine Menschen gebäre(n lasse),
> sie wie Fischbrut das Meer erfüllen? »

M. Masper est moins heureux qu'à l'ordinaire, quand il traduit ainsi ce pas-

126. les dieux sont abattus et *s'asseyent*[1] en pleurant;
127. leur bouche est fermée [....].....
128. Six jours et six nuits
129. le vent, le déluge, l'orage se déchaînent sur le pays.
130. Quand vint le 7e jour, l'orage, le déluge les assauts de la tempête se brisèrent,
131 après avoir livré bataille comme un *guerrier;*
132. la mer se calma, l'ouragan se contint, le déluge cessa[2].
133. J'examinai le temps. *Les voix se taisaient;*
134. et tous les hommes étaient rentrés dans le limon.
135. *Dès que le jour eut paru, je priai*[3].
136. J'ouvris une fenêtre; le jour tomba sur la paroi de mon nez.
137. Je me prosternai, (puis je m'assis et je pleurai;
138. sur la paroi de mon nez mes larmes coulèrent.
139. Je regardai l'espace couvert par la mer.
140. Vers le 12e[4] une terre surgit :
141. le vaisseau était *arrivé* sur le mont Niṣir[5];
142. Le mont Niṣir retint le vaisseau et ne le laissa plus flotter.
143. Un jour, deux jours le mont Niṣir *item*[6];
144. trois jours, quatre jours le mont Niṣir *item;*
145. cinq jours, six jours le mont Niṣir *item.*
146. Quand vint le 7e jour,
147. je fis sortir et je lâchai une colombe.
148. La colombe allait et venait;
149. il n'y avait point de place (pour se poser); elle revint.
150. Je fis sortir et je lâchai une hirondelle.
151. L'hirondelle allait et venait;
152. il n'y avait point de place (pour se poser); elle revint.
153. Je fis sortir et je lâchai un corbeau.
154. Le corbeau s'en alla; il vit la *baisse* des eaux;

sage difficile : « Le passé retourne à l'argile, parce que j'ai dit le mal devant les dieux! En disant le mal devant les dieux, j'ai conseillé l'attaque pour anéantir mes hommes, et ceux que j'ai enfantés, moi, où sont-ils? Comme les fils des poissons ils encombrent la mer! » *Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 569.

1. ou bien « restent en larmes. »

2. Del. (*Hw* 275 a (*ḫaialtu*) et 650 b (*šuḫarraru*)) coupe autrement cette phrase dont la construction est difficile.

3. *ki-ma u-ri mit-ḫu-rat u-sal-lu*. Jens. marque comme douteux le sens qu'il donne et que j'ai suivi. Il traduit *uru* par « jour » (mais *jour* s'écrit *ur-ru*): il voit dans *usallu* le verbe סלה, *prier*, II, 1. Delitzsch prend le substantif *ûru* = *haie* (*Hw* 130 a) et *usallu*, subs. *marais* (109-a), et il explique : « An Stelle der Gehege (d. h. der von Menschenhand sorgsam gehegten und gepflegten Felder und Wohnstätten) alles ein Sumpf. » (130 a *ûru*.)

4. Jens. « *Nach* 12 (Doppelstunden) ». — Del. « Nach der 12 Himmelsrichtung (?) »

5. Le mont Niṣir, mentionné dans les Annales d'Assurnasirapal, col. II, l. 34 et suiv., est situé au sud du lac d'Ourmia, entre la Médie et le pays d'*Ararat* = assyr. *Urarṭu*.

6. *Item* est la traduction du signe KI-MIN. Cela signifie qu'il faut répéter la fin de la ligne précédente : retint le vaisseau et ne le laissa plus flotter.

155. il mangea, *il pataugea*, *il croassa*, il ne revint pas.

156. Je fis (tout) sortir vers les quatre vents. J'offris un sacrifice [1];
157. je fis une offrande [2] sur la cime de la montagne :
158. sept par sept je rangeai des cassolettes [3];
159. j'y versai [4] du roseau, du cèdre et de la myrthe.
160. Les dieux sentirent l'odeur;
161. les dieux sentirent l'odeur agréable;
162. les dieux comme des mouches se rassemblèrent *au-dessus* du sacrificateur.

Alors la déesse Ištar se plaint du dieu Bel, auteur du déluge. Bel arrive; il voit le vaisseau, et, furieux, il demande si quelqu'un a échappé à la destruction. Ea blâme le déluge comme un châtiment excessif :

183. « C'est tout à fait inconsidérément que tu as fait le déluge.
184. Au pécheur fais porter son péché,
185. au criminel fais porter son crime;
186. (Mais) délivre (-le), qu'il ne soit pas détruit! retire (-le) [.....]

Enfin UT-napištim et sa femme sont transportés au loin, à l'embouchure des fleuves, pour y vivre de la vie des dieux.

Les analogies, les points communs de cet épisode avec les ch. VI, VII, VIII de la Genèse sont incontestables et permettent de conclure avec certitude à la parenté des deux récits. Mais admettre que le récit hébreu est un emprunt tardif ou une simple adaptation du récit babylonien à l'usage d'un peuple monothéiste, c'est avancer sans preuves une hypothèse sujette à de graves difficultés [5]. Car, avec des ressemblances frappantes, les deux récits présentent aussi de fortes divergences, non seulement au point de vue religieux, mais aussi sur tels détails indifférents pour lesquels rien, au VIIIe siècle par exemple, ne justifierait une modification systématique du poème païen. A l'époque où les Hébreux, depuis Salomon surtout, n'étaient

1. J'ai coupé cette ligne, pour le sens, comme Jens. et Del. *Hw* 635 b. M. Loisy traduit : « Je débarquai, et vers les quatre points cardinaux, j'immolai des victimes ». (*Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. III, p. 171 et 178.)

2. « Une libation » (Loisy); « ein Schüttopfer » (Jens.). Delitzsch pour le mot *surqinu*, *Hw* 727 b, donne comme probable le sens *Räucheropfer, offrande d'encens*, à cause de la description qui suit.

3. (*karpatu*) *adaguru* = Räucherpfanne (Del.). Le P. Scheil traduit ce mot par *poêle* (*Choix de textes religieux assyriens*, Craig n. 15, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1897.)

4. *ina šaplišunu*. Avec Delitzsch : je versai *sur le fond*, c.-à-d. *dedans*. — Loisy : « au-dessous, je plaçai... » — Jensen : « schüttete unter ihnen. »

5. « Ainsi l'histoire du déluge aurait été importée en Palestine au temps de la domination assyrienne, entre les règnes d'Achaz et de Manassé, de Téglath-Phalasar et d'Asurbanipal. » Alfred Loisy, *Notes sur la Genèse. Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. III, p. 181.

pas étrangers aux choses de la navigation et avaient dans leur langue des termes pour les désigner, pourquoi aurait-on soigneusement supprimé dans la narration du déluge tout ce qui a trait à la navigation, en faisant disparaître le pilote, en appelant le vaisseau (*elippu*) une « arche » ou un « coffre » ? Il semble que le récit biblique se soit transmis d'abord oralement, à une époque ancienne, au milieu d'un peuple de pasteurs. Un fait célèbre des temps primitifs a très bien pu se conserver, dans deux traditions sémitiques parallèles, avec des fortunes diverses. Mêlé à des fictions mythologiques chez les Chaldéens, il ne perd pas pour cela dans la Genèse son caractère historique.

Quant à la question de savoir si la comparaison des deux textes est favorable ou non à la distinction des sources dans le récit biblique, les opinions sont partagées. Les uns jugent que la théorie des critiques modernes est par là renversée [1] ; d'autres estiment qu'elle demeure confirmée [2]. Le dernier mot n'est pas dit sur ce problème. Étudions encore. La nouvelle édition de l'ouvrage de M. E. Schrader, *Les inscriptions cunéiformes et l'Ancien Testament* [3], où le savant assyriologue M. H. Zimmern est chargé de la partie religieuse, apportera peut-être un peu de lumière sur ce point.

Albert Condamin S. J.

1. M. Vigouroux. *La Bible et les découvertes modernes*, t. I.
2. M. Loisy, *loc. cit.*
3. 3e édition doit paraître vers Pâques 1901.

L'ORGANISATION

DES ÉTUDES ECCLÉSIASTIQUES

C'est la préparation à la seconde partie du baccalauréat qui a surtout donné lieu, de diocèse à diocèse, aux divergences les plus grandes. Certains — c'est l'exception — repoussent absolument ou entravent cette préparation, soit au Petit, soit au Grand Séminaire, et j'ai déjà dit que ce système entraînait après lui, quoique indirectement, de graves inconvénients pour la formation supérieure de l'élite. D'autres, mieux inspirés, excluent cette préparation du Grand Séminaire seulement, et en laissent le soin au Petit Séminaire où se donne également tout l'enseignement scientifique. Cette solution pourrait paraître acceptable, si, dans tous les Petits Séminaires du diocèse, l'enseignement des sciences et des langues vivantes était donné d'une manière complète. Toutefois, même dans ce cas, elle présente un grave inconvénient, à savoir une coupure aussi brusque qu'injustifiée entre l'enseignement en français des sciences et de la philosophie dite « universitaire » au Petit Séminaire, et l'enseignement donné en latin, et parfois dans un tout autre esprit, par les professeurs de philosophie scolastique du Grand Séminaire, d'autre part. Une autre solution paraît bien préférable, et a été adoptée dans les Grands Séminaires de Bordeaux, Luçon et Rodez et au Grand Séminaire de philosophie d'Alix au diocèse de Lyon, tous les quatre dirigés par la Compagnie de Saint-Sulpice.

Elle consiste à fixer à la fin des études littéraires propre-

ment dites, c'est-à-dire à la fin de la rhétorique, le terme du séjour des élèves ecclésiastiques au Petit Séminaire. On renvoie donc au Grand Séminaire l'étude développée des sciences physiques et naturelles, et on la réunit à l'étude de la philosophie tant « universitaire » que scolastique, combinaison très conforme au régime que suivaient les clercs dans les Universités du moyen âge et au *Ratio studiorum* de la Compagnie de Jésus[1]. Ces études tiennent lieu, *pour les bons élèves,* de préparation à la seconde partie du baccalauréat ès lettres que l'on passe à la fin de la deuxième année. En même temps, on gagne ainsi une année de plus pour la formation religieuse et morale des clercs.

La préparation à la seconde partie du baccalauréat ès lettres étant ainsi nettement *cléricalisée* dans les séminaires, il ne faudrait pas regretter qu'elle entraînât une conséquence importante qui a été acceptée dans les diocèses de Luçon, Bordeaux, Rodez et Lyon : je veux dire, la disparition, dans les Petits Séminaires, après la rhétorique, des élèves ecclésiastiques qu'on dirigerait, comme je viens de le dire, vers le Grand Séminaire[2]. Quant aux élèves laï-

1. Aujourd'hui encore, au Collège romain, l'étude des sciences marche de pair avec l'étude de la philosophie scolastique. Il en est de même aux séminaires d'Issy et de Nancy, bien connus pour la solidité de leurs études.

2. Léon XIII, résumant sur ce point la tradition ecclésiastique, a déclaré récemment qu'en principe les Petits Séminaires « purs » étaient à préférer. Il s'exprime en ces termes, dans une lettre adressée, le 18 septembre dernier, aux évêques du Brésil : « *Illud in primis cordi est, quod nonnulli sacrorum antistites iam feliciter praestiterunt, ut separatis aedibus, suisque seorsim institutis ac legibus, degant alumni, qui spem afferant sese Deo mancipandi per sacros ordines, eorumque domus retineant Seminarii nomen; aliae, instituendis ad civilia munia adolescentibus, Convictus vel Collegia episcopalia nuncupentur. Quotidiano enim usu constat mixta Seminaria Ecclesiae consilio ac providentiae minus respondere; ea contubernia cum laïcis causam esse quamobrem clerici plerumque a sancto proposito dimoveantur. Hos decet vel a prima aetate iugo Domini assuescere, pietati vacare plurimum, inservire sacris ministeriis, vitae sacerdotalis exemplo conformari. Arcendi ergo mature a periculis, seiungendi a profanis, instituendi iuxta propositas a sancto Carolo Borromeo leges saluberrimas, quemadmodum in Europae Seminariis praecipuis fieri videmus.* » (*Analecta ecclesiastica.* Août-Septembre, 1899). Léon XIII demande ici la séparation des élèves ecclésiastiques, pour mieux sauvegarder leur vocation. Les intérêts spirituels des élèves laïques seraient mieux assurés, eux aussi, par une mesure de ce genre, du moins en ce

ques, ou bien ils seraient seuls conservés dans la maison, ce qui, à la vérité, serait quelque peu une anomalie dans un établissement portant le titre de Petit Séminaire, ou plutôt ils seraient alors dirigés vers des collèges libres organisés en vue de leurs besoins spéciaux. Ces besoins d'ailleurs, dans la dernière année du collège tout au moins, diffèrent assez sensiblement des besoins éprouvés par les élèves ecclésiastiques, en ce qui concerne soit la formation intellectuelle, soit la formation religieuse et morale. C'est ainsi que les règles à suivre pour l'admission aux sacrements et pour les lectures à permettre donnent souvent lieu à des difficultés d'ordre assez délicat pour les grands élèves des Petits Séminaires mixtes. En tout cas, l'intérêt des études cléricales suffit à motiver la séparation des deux groupes en philosophie. Toutefois dans les Petits Séminaires où l'on serait absolument réfractaire à la séparation proposée, il suffirait à la rigueur, pour arriver au but, d'organiser, à

qui regarde l'internat. Je ne parle pas des élèves trop nombreux qui sortent des Petits Séminaires mixtes, l'esprit et le cœur plus ou moins aigris contre la discipline religieuse. Mais c'est un fait que ces établissements n'ont pas donné à l'Église un aussi grand nombre de chrétiens d'élite qu'on aurait pu, semblait-il, l'espérer. Les causes de ce fait sont faciles à comprendre. Mis de trop près en contact avec les futurs prêtres, au moment où ceux-ci ont encore les défauts ou tout au moins les *iuvenilia desideria* dont parle saint Paul à son disciple, les enfants destinés aux carrières civiles en viennent à juger très sévèrement leurs camarades, et même à douter de leur vocation. Le prestige du sacerdoce est ainsi diminué à leurs yeux, et toute leur vie chrétienne s'en ressent. Enfin, s'ils conservent avec leurs condisciples devenus prêtres, et avec leurs anciens maîtres, des relations amicales et suivies, — ce qui est plus rare qu'on ne pense — ils préfèrent s'adresser pour leurs besoins spirituels, à des prêtres dont ils connaissent moins les petites faiblesses, et qui, par suite, auront sur eux plus d'autorité. Il va d'ailleurs sans dire que la séparation des deux groupes ne peut se faire que dans les hautes classes, en seconde ou en troisième, tout au plus. C'est ce qu'a bien montré M. Guillemant, dans un article qui, dans les grandes lignes, concorde assez exactement avec les idées que j'ai cru pouvoir exprimer ici (*Revue du clergé français*, 1 avril 1900). Le clergé séculier, dans chaque diocèse, aurait certainement tout ce qu'il faut pour bien diriger les Petits Séminaires ainsi ramenés à leur destination primitive. Il sera cependant permis de rappeler qu'à notre époque, la direction de ces établissements a été le but spécial qu'on s'est proposé, quand on a reconstitué la congrégation de l'Oratoire. C'est ce que paraît avoir ignoré un correspondant du *Bulletin des anciens élèves de Saint-Sulpice* qui demandait naguère la fondation d'une nouvelle congrégation spécialement vouée à cette œuvre.

l'usage des élèves laïques, un cours spécial de philosophie universitaire, durant un an; les autres suivraient, pendant deux ans au Petit Séminaire, le plan d'études que j'ai indiqué. On pourrait s'inspirer, pour organiser ce régime, de ce qui a été fait, dans ce sens, dans les Petits Séminaires de Pons (diocèse de La Rochelle) et de Vaux (diocèse de Saint-Claude). Les élèves entreraient ensuite en théologie.

Enfin, c'est l'instruction religieuse elle-même qu'il faudrait fortifier dans les Petits Séminaires, en l'organisant en vue des études théologiques du Grand Séminaire. Deux heures de classe par semaine seraient nécessaires et suffiraient pour répondre à tous les besoins, si elles étaient précédées d'une préparation qui prendrait à l'élève un temps au moins égal. A la vérité, le P. Burnichon [1] a voulu montrer que la surcharge des programmes officiels et l'absence, assurément déplorable, de l'instruction religieuse dans ces programmes empêcheront toujours les professeurs et les élèves d'attribuer un temps aussi considérable à l'étude de la religion. Mais cette observation n'est juste que si on l'applique exclusivement aux collèges qui sont condamnés à préparer au baccalauréat et aux écoles du gouvernement la majorité de leurs élèves; encore semble-t-il que, jusqu'à la rhétorique, leurs professeurs aient toute la liberté nécessaire pour organiser convenablement l'enseignement religieux. Dans les deux dernières classes elles-mêmes, l'histoire ecclésiastique, si elle était présentée d'après un plan mis en harmonie avec le cours d'histoire profane, pourrait rendre service à plus d'un candidat au baccalauréat, et, en cherchant bien dans des souvenirs intimes, je retrouverais tel examen où

1. Je rappelle que Mgr Isoard a déclaré « adhérer complètement aux conclusions d'un article publié dans *le Correspondant*, n° du 10 juin 1897, sous ce titre : *De l'Instruction religieuse dans l'enseignement secondaire*. « Nos observations personnelles, » dit l'éminent prélat, « sont en parfait accord avec les nombreux documents recueillis par l'auteur de cette étude » (*Si vous connaissiez le don de Dieu*, Paris, 1899, p. 31). L'auteur de cet article est M. Jean Guiraud, professeur à la Faculté des lettres de Besançon.

2. *Études religieuses*, 15 avril 1899.

des notions précises sur le jansénisme, par exemple, n'auraient pas été inutiles à quelqu'un de ma connaissance. En philosophie, un cours bien fait sur la théodicée, la morale et la psychologie pourrait, sans en avoir l'air, fortifier beaucoup l'instruction religieuse. J'ai entendu un professeur de l'Université s'étonner de l'ignorance de plusieurs de nos élèves sur les sujets de ce genre : tant il est vrai que, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, il ne faudrait pas attribuer à l'État seul, si coupable soit-il, des responsabilités qui nous incombent en grande partie. En tout cas, les difficultés dont on parle ne sauraient exister dans les Petits Séminaires, puisque la préparation aux écoles du gouvernement n'y existe heureusement pas, et que l'on ne devrait penser au baccalauréat que pour la première moitié des élèves : les bons élèves, en effet, trouveront toujours moyen de consacrer à l'instruction religieuse quatre heures par semaine, sans compromettre leur succès au baccalauréat, ce bouc émissaire, ou, si l'on préfère, ce « grand calomnié des temps modernes », comme a dit, je crois, M. Monod. Ceci s'applique à la rhétorique et aux classes qui la précèdent. A plus forte raison peut-on en dire autant de la classe de philosophie : car si l'on acceptait, comme on l'a proposé plus haut, que cette classe fût « cléricalisée », le cours durant deux ans, on aurait tout le temps nécessaire, sans négliger le baccalauréat, pour en faire, comme cela devrait être, une introduction solide et directe à la théologie.

Il faudrait ensuite renoncer à réunir, pour l'instruction religieuse, plusieurs classes ensemble. En effet cet enseignement, comme on va le voir, est assez complexe pour exiger un sectionnement qui assigne à chaque classe un programme spécial, et en même temps permette au professeur de contrôler rigoureusement le travail de l'élève : tel a été l'avis des évêques d'Autriche, lorsqu'en 1894 ils ont dressé en commun un programme d'instruction religieuse. Enfin, si les professeurs ordinaires de classe sont capables de donner aux tout jeunes élèves cet enseignement, il ne sau-

rait en être de même à partir de la troisième; il faut ici un professeur spécial et spécialement préparé. Il sera donc docteur en théologie, pour assurer la solidité et la précision de son enseignement; il est aussi à désirer qu'il soit licencié ès lettres, pour qu'il sache donner à son enseignement une forme attrayante, c'est-à-dire suffisamment littéraire et appropriée à son jeune auditoire.

La préparation à la première communion est généralement en France l'objet des plus grands soins; aussi ne donnera-t-elle lieu ici à aucune observation spéciale. D'après le programme[1], fort remarquable, dressé par les évêques d'Autriche, deux ordres de matières doivent constituer l'enseignement secondaire de la religion, après la première communion : d'abord le dogme et la morale, d'autre part l'histoire de la Révélation dans l'Ancien et le Nouveau Testament, et enfin l'histoire de l'Église. Le premier de ces cours, le seul qui existe dans les Petits Séminaires et les collèges libres de France, est, comme on le conçoit, le plus important. Pour être donné avec succès, il doit s'adapter à l'âge de ceux qui le reçoivent, en tenant compte du développement de la faculté de réflexion chez la plupart des enfants, à partir de l'âge de quinze ans environ. Aussi l'enseignement dogmatique et moral, dans les Petits Séminaires, devrait être donné à deux degrés, chacun d'eux embrassant l'ensemble de la doctrine religieuse qui serait ainsi étudiée deux fois[2].

1. Voir l'intéressant article publié sur ce sujet par M. l'abbé Pelt dans la *Revue du clergé français*, 1er août 1898 : *Un concours pour manuels d'instruction religieuse.*

2. Cette considération paraît avoir échappé aux personnes qui, dès la cinquième ou la quatrième, par exemple, font étudier, une fois pour toutes, à de trop jeunes élèves le dogme ou la morale. Elles justifient ce plan par la nécessité, disent-elles, de ménager deux années entières, dans les hautes classes, pour l'étude de l'histoire ecclésiastique et de l'apologétique. Je crois au contraire, comme on le verra plus loin, que la meilleure manière d'intéresser les élèves à l'histoire ecclésiastique serait de faire concorder le cours avec les diverses sections d'histoire profane étudiées dans chaque classe. Ainsi réparti de la quatrième ou de la troisième à la philosophie, le cours d'histoire ecclésiastique n'immobilise pas une année, et laisse le champ libre pour l'étude du dogme et de la morale qui nécessitent, pour être bien compris, une certaine maturité d'esprit. Quant à l'Apolo-

Le premier degré serait à l'usage des élèves des classes de grammaire jusqu'à la troisième exclusivement.

En sixième, cinquième et quatrième, les professeurs de classe se partageraient l'explication d'un manuel dont le niveau ne dépasserait pas ce qu'on est convenu d'appeler chez nous un catéchisme de persévérance, en suivant, si l'on veut, le plan emprunté par nos catéchismes diocésains au concile de Trente : le symbole, les sacrements, les commandements de Dieu et de l'Église, la prière [1]. Pour établir une suite et une gradation continues, il serait bon que le texte récité par l'élève ne fût qu'un développement du catéchisme diocésain dont il reproduirait la lettre. Celle-ci, pour chaque demande, serait imprimée en petits caractères et serait suivie d'un commentaire emprunté exclusivement au catéchisme du concile de Trente.

C'est ce qui a été très bien compris dans les diocèses d'Arras et de Lyon qui se trouvent ainsi pourvus d'excellents catéchismes de persévérance [2]. Il serait facile, dans chaque diocèse, de trouver un ou deux prêtres capables d'entreprendre un travail analogue sur le catéchisme diocésain [3].

gétique, si tant est qu'elle ait droit à un enseignement spécial, elle n'est à sa place qu'en philosophie.

1. Le bon petit catéchisme en usage dans les paroisses de Rome suit un plan un peu différent. Il ramène tout aux trois vertus théologales et aux sacrements. L'explication du symbole est rattachée à la foi, l'explication des commandements à la charité, ce qui regarde la prière à l'espérance.

2. *Explication du catéchisme du diocèse d'Arras pour servir aux catéchismes de persévérance*, par les abbés H. et L. Condette. Deuxième édition, Arras, Sueur Charrey. 1887. — *Explication du catéchisme du diocèse de Lyon*, par l'abbé Deville. Lyon. Vitte. 1889. — *Le catéchisme catholique*, par l'abbé Poey. Paris, Lamulle et Poisson, 1891. — Dans le même genre, on peut citer le grand catéchisme publié dernièrement par M. l'abbé Castillon, professeur au grand séminaire d'Auch (Toulouse, Privat). Il peut servir également à aider les maîtres dans l'enseignement du catéchisme élémentaire, et à être appris ensuite par les élèves, comme catéchisme de persévérance, après la première communion.

3. Le P. Granderath, de la Compagnie de Jésus, a publié dernièrement un article intéressant sur les discussions qui eurent lieu au concile du Vatican, au sujet de l'unification des catéchismes diocésains (*Stimmen aus Maria Lauch*, 21 octobre 1899). Les évêques d'Autriche ont établi un catéchisme unique pour l'ensemble de leurs diocèses (*Revue du clergé français*, 1er août 1898 : *Un concours*

Je n'ai parlé jusqu'ici que des basses classes, et des classes de « moyens », où chaque professeur pourrait cumuler avec ses fonctions ordinaires la charge éminemment sacerdotale de donner l'instruction religieuse à de jeunes enfants. A partir de la classe de troisième, un professeur spécial, comme je l'ai dit, sera chargé du cours.

Mais, arrivé à ce point, ce n'est plus le catéchisme élémentaire qui doit servir de point de départ pour apprécier sainement ce que devrait être un bon manuel d'instruction religieuse. Le Précis, dans les hautes classes du Petit Séminaire, doit être une préparation directe à l'enseignement du Grand Séminaire et permettre ainsi aux élèves de posséder déjà, au moment où ils arrivent dans ce dernier établissement, les grandes lignes des livres qui sont mis dans leurs mains. Il est aisé de comprendre combien les études théologiques seraient ainsi facilitées pour les jeunes clercs, surtout dans les débuts. Quant aux élèves laïques des Petits Séminaires et collèges, ils n'auraient rien à perdre, bien au contraire, à recevoir un enseignement religieux aussi fortement organisé. Entre autres avantages, ils apprendraient ainsi à comprendre la langue théologique, et le mur qui sépare aujourd'hui clercs et laïques serait sensiblement diminué.

Pour que le Précis soit en étroite harmonie avec le manuel du Grand Séminaire, on peut choisir entre deux moyens.

pour manuels d'instruction religieuse, par M. l'abbé Pelt). Dans un Bref du 13 octobre 1893, placé en tête du catéchisme usité dans les écoles du diocèse de Rome, Léon XIII s'exprime en ces termes, en s'adressant à l'auteur, Mgr Schüller : « *Quum saepe, variis de causis, fideles in alias dioeceses migrare cum liberis cogantur; non satis aptè religiosae puerorum institutioni prospicitur, si alii in aliis dioecesibus adhibeantur libri, ad quorum normam sacrae doctrinae tradendae ratio exigatur : erit autem longe commodissimum si dioeceses omnes exemplum sequantur Urbis, quae et libros probavit tuos, et discentibus aptos experta agnovit* ». Le catéchisme de Rome est un abrégé de la *Doctrina christiana* de Bellarmin. Il est fort bien rédigé, ne comprend que trente pages, et, grâce à son origine, il a pu être introduit dans plusieurs diocèses d'Italie comme texte officiel; tout autre catéchisme n'aurait probablement pas eu le même succès. La traduction et la fusion de ce texte avec celui de nos catéchismes diocésains ne seraient pas difficiles.

***

Théoriquement le mieux serait peut-être que quelques théologiens voulussent bien condenser en une série de volumes bien clairs, pas trop longs et *écrits en bon français*, la substance de chacun des cinq manuels usités dans la plupart des Séminaires de France : Vincent, Bonal [1], Schouppe, Hurter et Marc. Dans chaque Petit Séminaire, on adopterait naturellement le texte qui serait en correspondance avec l'auteur du Grand Séminaire, et, du même coup, on aurait réalisé un grand progrès vers l'unité à établir entre les diverses maisons. La *Medulla* de Hurter pourrait servir de modèle à ce travail qui ne devrait pas dépasser les proportions du *Précis* de Wilmers. Maison a une solution plus simple : ce dernier Précis, tel qu'il est, peut être mis suffisamment en harmonie avec le Manuel de chaque Séminaire, par les développements oraux de chaque professeur [2]. Il est aisé de comprendre pourquoi il se prête tout particulièrement à établir la jonction nécessaire entre les études du Petit et du Grand Séminaire : seul de tous les livres de ce genre, il a été composé par un théologien de profession, j'entends un théologien d'ailleurs connu par des ouvrages faisant autorité [3]. Il diffère donc des autres manuels en ce qu'il représente une condensation de doctrine qui sollicite la réflexion personnelle de l'élève et du professeur. Certains le trouveront peut-être un peu sec : ce serait oublier que, comme on le dit en fort bons termes dans la Préface, le texte est avant tout destiné à être commenté oralement. En outre, il serait temps de se conformer à l'avis de saint Charles Borromée [4] qui demandait qu'à partir de

1. Ce travail a été fait, du moins en partie et en latin, pour Bonal par M. l'abbé Castillon dans son *Totius theologiae dogmaticae compendium*, Auch, 1897.

2. Pour l'aider dans ce travail, il serait bon que, dans les éditions subséquentes, on ajoutât des références renvoyant, pour chaque chapitre, aux quatre manuels ci-dessus indiqués.

3. Sur le traité de *Religione revelata* du P. Wilmers, voir le *Canoniste contemporain*, 1897, p. 499. Cf. le journal l'*Univers*, 11 juillet 1898.

4. Clerici, postquam decimum quartum annum attigerint, ut legem Domini, in cuius sorte sunt, dies noctesque meditari possint, habeant sacrorum librorum si non copiam, certe necessarium delectum; omnino vero Testamentum

quatorze ans, chaque étudiant ecclésiastique eût dans les mains le texte latin du Catéchisme du Concile de Trente. Quoi qu'on en dise, ce « livre d'or », comme l'appelle Léon XIII, n'est pas plus difficile à comprendre que plusieurs classiques grecs et latins qu'on n'hésite pas à imposer aux élèves de l'enseignement secondaire. Le Précis de Wilmers fournirait des plans excellents de leçons dont le commentaire oral serait emprunté par le professeur au Catéchisme du Concile, comme aussi au Manuel de théologie usité au Grand Séminaire; l'élève serait tenu de reproduire, dans son « Cahier d'instruction religieuse », la substance de cet enseignement. Chaque leçon ou conférence ne dépasserait pas trois quarts d'heure environ. Comme le dit M. l'abbé Pelt résumant sur ce point la pensée des évêques d'Autriche, « l'axiome *multum, sed non multa,* « doit constamment servir de guide ». En outre, « la mé- « thode d'exposition doit être en majeure partie la forme « positive, procédant par manière d'affirmation et de thèse, « même là où des considérations apologétiques obligent à « s'occuper des doctrines adverses... Le but principal de « l'enseignement doit être d'établir dans toute leur étendue, « et avec de solides preuves à l'appui, les principes gé- « néraux auxquels il faut toujours revenir, en fin de compte, « pour réfuter complètement l'erreur. Procéder autrement, « c'est se perdre dans une infinité de détails, et amener « la confusion plutôt que la lumière. Quiconque a bonne « volonté trouvera toujours dans les vérités fondamentales « qu'on lui a fait admettre un appui suffisant pour repous- « ser au moins indirectement les doutes qui pourraient « naître ».

vetus et novum catechismum Romae edendum, constitutiones has nostras, et dioecesanos proprii episcopi (*Acta ecclesiae Mediolanensis*, Parisiis, 1645, p. 133). D'autre part, il faut remarquer qu'il y aurait peut-être quelque inconvénient à ne donner aux élèves que le texte du *Catéchisme du Concile*, à l'exclusion de tout autre livre écrit en français. De plus, le traité de la Religion, aujourd'hui si important, est laissé à peu près complètement de côté dans le Catéchisme du Concile.

La forme littéraire devrait être très soignée, et, à cet égard, un modèle d'exposition orale serait, soit le P. Monsabré, à la condition d'écarter les effets oratoires, soit aussi, je crois, l'*Exposition de la doctrine catholique,* par M. l'abbé Girodon[1]. On n'omettrait pas des lectures choisies dans les œuvres de nos meilleurs apologistes, et ici la tâche du professeur serait singulièrement facilitée par les recueils du P. de Bussy[2]. Cet enseignement doctrinal d'une heure par semaine correspondrait aux cours de Théologie dogmatique et morale des Grands Séminaires.

Une seconde leçon, d'une heure environ, serait consacrée chaque semaine à l'étude de la doctrine considérée dans ses sources, son développement, et ses effets dans l'histoire. C'est, au fond, ce qu'on appelle couramment, d'une part l'Histoire et l'Écriture sainte, de l'autre, l'Histoire ecclésiastique, qui devraient être, chaque semaine, alternativement enseignées. Le P. Wilmers, par une vue très juste au fond, les réunit sous un titre commun : *Histoire de la Révélation.* Ces matières, d'après le plan que je propose ici, devraient être enseignées, parallèlement au cours proprement dit d'instruction religieuse, à partir de la cinquième, sans qu'il y ait à se préoccuper d'établir deux degrés dans cette partie de l'enseignement.

Le P. Wilmers a consacré à l'*Histoire de la Révélation* un manuel spécial traduit dans ces derniers temps[3]. Du moins pour l'Écriture sainte, ce manuel représente un progrès appréciable sur tout ce que nous avons en France dans ce genre, et donne une idée assez honorable du niveau de l'enseignement secondaire de la religion en Allemagne. Toutefois, les deux gros volumes de l'*Histoire de la Révélation* paraîtront fort indigestes aux professeurs français qui n'y retrouveront pas toutes les qualités pédagogiques

1. Paris. Plon.

2. *Exposition de la doctrine catholique* par les grands écrivains français (La Religion, l'Église, Dieu, Jésus-Christ). 1897; — *la Vie chrétienne,* 1899. — Mame.

3. Mame. 1898.

du *Précis de la Doctrine*. Aussi préféreront-ils sans doute donner aux élèves, pour l'histoire ecclésiastique, l'excellent manuel de M. l'abbé Beurlier[1], ou celui de M. l'abbé Terrasse[2], à partir de la classe de quatrième. Le professeur d'histoire générale pourrait se charger de ce dernier cours, en ayant soin de le faire concorder le plus possible avec la partie de l'histoire profane étudiée en classe. Il faudrait cependant conserver les grandes divisions de l'Histoire de l'Église et, en général, suivre l'un des deux manuels que j'ai indiqués. Ainsi, en supposant qu'on étudie l'histoire romaine en quatrième, comme dans les lycées de l'État, on verrait alors l'histoire de l'Église jusqu'à Constantin et l'édit de Milan. En troisième, on irait jusqu'à Clément V; en seconde, jusqu'au concile de Trente; en rhétorique, on poursuivrait le cours jusqu'à la Révolution[3]. Il serait facile à un bon professeur de développer en vingt leçons environ, pour chaque année, les principaux articles des livres de M. Beurlier ou de M. Terrasse. Les Manuels de Kraus et de Funk lui fourniraient, à cet effet, la plus grande partie des élé-

1. Paris, Poussielgue.

2. Paris, Briguet, 1899. — Il serait facile d'indiquer quelques points très importants sur lesquels le Manuel de M. Terrasse appelle des corrections qui, d'ailleurs, n'obligeraient pas l'auteur à remanier l'ensemble de son livre. — Sur l'*Histoire de la Révélation* de P. Wilmers, voir le compte rendu de M. Hemmer dans la *Revue du clergé français*, 15 janvier 1900, p. 346.

3. Dans cette dernière classe, pour établir une correspondance exacte avec les programmes universitaires, le mieux serait peut-être de diviser en trois sections l'histoire ecclésiastique depuis le concile de Trente et la contre-réforme catholique jusqu'en 1789; le milieu du XVIIe siècle environ et les premières années du XVIIIe détermineraient ces trois parties, chacune d'elles comprenant une revue des différentes confessions religieuses et des divers pays de la chrétienté. D'ailleurs, on conçoit que les points de repère ne pourraient pas être rigoureusement identiques pour toutes les Églises nationales. C'est ainsi que, pour l'Angleterre, la première période irait jusqu'à la Révolution de 1688, et pour l'Allemagne, jusqu'aux traités de Westphalie. On aurait ainsi un plan à la fois rationnel et concordant avec le programme d'histoire profane du baccalauréat. A la vérité, il faudrait alors que le professeur indiquât oralement aux élèves quelques transpositions, d'ailleurs faciles, dans les manuels de M. Beurlier et de M. Terrasse. — Sur les rapports de l'histoire générale et de l'histoire ecclésiastique dans les classes de troisième et de seconde, et l'usage des lectures historiques, on consultera l'article de M. Goyau dans la *Revue du clergé français*, 15 décembre 1898, p. 107.

***

ments de son cours et une bibliographie plus que suffisante. Il répondrait aux attaques des ennemis de l'Église, moins par réfutation directe que par l'exposé loyal des faits, à mesure que le plan le comporterait. Des lectures choisies dans les meilleurs historiens de l'Église complèteraient cet enseignement.

On aura plus de peine à organiser le cours supérieur d'Histoire sainte, autrement dit le cours d'histoire de la Révélation dans l'Ancien et le Nouveau Testament. En effet, rien ou à peu près rien de semblable n'existe dans les Petits Séminaires. L'essentiel de ce cours comprendrait une certaine initiation à l'Écriture sainte, dans la mesure où elle peut être donnée à des enfants de treize à dix-sept ans environ. Voici, à ce qu'il semble, comment on pourrait s'y prendre. Pour l'Ancien Testament, on donnerait aux élèves, à partir de la cinquième, c'est-à-dire vers les douze ans, les extraits en latin publiés par M. Vuillaume[1]. En même temps, ils recevraient la petite traduction française des quatre Évangiles composée à l'usage des collèges par M. l'abbé Fillion. Pourvue d'une carte de Palestine et d'un plan de Jérusalem, elle présente des divisions logiques qui en facilitent singulièrement la lecture; on y trouve aussi des illustrations empruntées aux usages de l'antiquité et faciles à utiliser pour l'intelligence des auteurs profanes eux-mêmes. Enfin, à partir de la quatrième, les élèves devraient avoir le *Manuale clericorum*[2] du même auteur, comprenant, comme on sait, le texte latin de tout le Nouveau Testament,

1. Paris, Poussielgue. — Dans les collèges où l'on n'enseigne pas le latin, ce livre pourrait être remplacé, faute de mieux, par la collection de M. Saint-Albin, *Poésie des livres saints* (Lyon, Vitte). Dans les mêmes maisons, on utiliserait, aussi, comme livre de texte, les Évangiles de M. Fillion, et les Actes des Apôtres avec les Épîtres de M. Crampon (Desclée).

2. Paris, Berche et Tralin. — Le titre de cet ouvrage ne devrait pas le faire exclure des collèges libres destinés à la formation des laïques. On pourrait même le donner aux jeunes filles élevées dans les couvents, si on leur enseignait au préalable (et pourquoi non?) les *éléments* du latin. Je crois d'ailleurs que toutes les améliorations que j'indique ici seraient applicables, ou peu s'en faut, à l'éducation des simples chrétiens et même des femmes chrétiennes.

toujours avec des titres et des divisions logiques, et suivi de l'Imitation de Jésus-Christ et de l'Office de la Sainte Vierge. Ils auraient aussi le texte grec dans une édition classique [1].

Je laisse à de plus sages le soin de décider si, comme le demande saint Charles Borromée dont on me permettra de suivre l'opinion, il ne serait pas meilleur, dans les hautes classes des Petits Séminaires, de donner à tous les élèves, au lieu des extraits de l'abbé Vuillaume, le texte latin de la Bible tout entière, autrement dit : la Vulgate de M. Fillion. En tout cas, on insistera sur tous les fragments de l'Écriture sainte qui sont disséminés dans le paroissien, à mesure que le plan général des études scripturaires en comportera l'explication [2].

Il va sans dire qu'on ne manquerait pas de donner aussi aux élèves, s'il venait à paraître, un petit *Manuel biblique* dont j'ai déjà eu occasion de regretter l'absence, et qui condenserait en un volume, à l'usage de l'enseignement secondaire, suivant le plan du docteur Schöpfer, la substance du Manuel de MM. Vigouroux et Bacuez. Bien mieux qu'une Histoire sainte quelconque, ce livre permettrait en effet d'atteindre le but désiré : mettre les jeunes gens, dans la mesure que comporte leur âge, en contact direct avec le texte sacré. En ce moment, les professeurs n'ont à donner, dans ce genre, aux élèves de l'enseignement secondaire, que les *Prolegomena in S. Scripturam* du P. Schouppe. On y trouvera condensées, en cent vingt petites pages environ, les notions essentielles à une lecture rapide des principales parties de l'Écriture sainte. Le latin en est facile et

1. Il existe à Paris, chez Belin, une édition du texte grec du N. T. avec notes et sommaires en français; les Évangiles et les Actes peuvent être pris séparément, à un prix minime. On pourrait user aussi, si l'on voulait, de l'édition Jager-Tischendorf qui se trouve chez Lecoffre, ou de l'édition Tauchnitz gréco-latine qui est en dépôt chez Roger et Chernoviz.

2. Le professeur, pour retrouver ces fragments, s'aiderait d'une *table liturgique* de l'Écriture sainte, comme celle qu'on trouve, par exemple, dans les *Tables générales* de la Bible Lethielleux. Il serait à désirer qu'elle fût reproduite à la fin des Paroissiens.

offrirait l'avantage d'habituer de bonne heure les futurs clercs à la langue des auteurs classiques du Grand Séminaire. Quant aux cartes et plans nécessaires à l'explication des Livres saints, on les trouvera dans la plupart des atlas classiques et dans l'édition manuelle des Évangiles de M. Fillion. En attendant que nous ayons un petit dictionnaire et une petite grammaire du grec et du latin ecclésiastiques, le professeur donnerait oralement, à mesure que l'occasion s'en présenterait, quelques explications sur la langue des textes sacrés mis dans les mains des élèves. Sur ce point encore, le *Manuel biblique* lui fournirait les renseignements nécessaires[1].

La distribution des matières et la marche à suivre devraient être l'objet d'un plan soigneusement étudié. On me permettra, à l'exemple de M. l'abbé Vuillaume, d'en proposer un. Par exemple, chaque jour, en cinquième, les élèves réciteraient, au commencement de la classe du matin, trois ou quatre versets de l'Évangile en français, versets qui seraient très brièvement expliqués par le professeur[2]. Le samedi, on réciterait l'Évangile du lendemain. Cet exercice de mémoire serait poursuivi dans les classes suivantes où l'on userait, de temps en temps, du texte latin ou du texte grec, comme on le fait dans les Petits Séminaires d'Autun et de Pignelin près Nevers[3]. Rien de mieux fondé, comme on sait, dans la tradition ecclésiastique, que de faire apprendre par cœur aux enfants et même transcrire de leur main le Nouveau Testament et le Psautier.

Bien autrement important serait le cours d'histoire de la Révélation qui aurait lieu tous les quinze jours, et comprendrait donc, chaque année, de quinze à vingt leçons. De la classe de cinquième à la rhétorique inclusivement, les pro-

1. Paris, Palmé. Bruxelles, Albanel. 1880. Notons que le chapitre qui traite *De dispositionibus animi* (p. 119) devrait être transporté au commencement du volume.

2. Par exemple, voir t. I, nos 131-145; t. II, n° 663-667.

3. M. l'abbé Dementhon, dans son *Directoire de l'enseignement religieux*, est, je crois, le premier auteur d'une proposition de ce genre.

fesseurs développeraient avec méthode l'histoire du peuple de Dieu, de Notre-Seigneur et de la prédication apostolique. Ils encadreraient dans ce tableau, tantôt l'explication textuelle, plus souvent l'analyse succincte des principales parties de l'Ancien et du Nouveau Testament qui seraient en relation directe avec l'exposé historique présenté aux élèves. C'est le plan du Manuel du Docteur Schöpfer traduit par M. l'abbé Pelt. Dans ce plan, au lieu de scinder l'étude de la Bible en livres historiques, prophétiques ou moraux, les différentes parties de l'Écriture sainte « s'offrent à nous sous la forme d'un récit suivi où le développement de l'histoire juive se poursuit méthodiquement et chronologiquement. C'est la vue synthétique de la littérature biblique substituée à notre manière analytique et désarticulée de l'envisager ordinairement, et il semble qu'elle ait de réels avantages pour expliquer les causes des événements, les relations des Juifs avec leurs voisins, surtout le développement de l'idée messianique. Aux divers anneaux de cette chaîne historique, selon l'époque et les circonstances de leur apparition, sont rattachés les différents livres de la Bible, à quelque genre qu'ils appartiennent. Les prophètes grands et petits viennent à leur heure, éclairant l'histoire des Rois, et en recevant eux-mêmes des lumières[1] ».

De même, on ne manquerait pas de saisir toutes les occasions favorables pour faire des rapprochements entre l'Histoire sainte et l'histoire des peuples de l'antiquité. Ces rapprochements seraient d'autant plus utiles que, dans les hautes classes, cette partie de l'histoire est en général fort oubliée des élèves. Enfin, même au point de vue littéraire, cet enseignement ne serait pas sans profit. L'étude d'une littérature orientale donne toujours lieu à des comparaisons intéressantes avec les auteurs classiques de l'antiquité; d'autre part, les études de M. l'abbé Delfour sur la *Bible dans Racine* et du P. de la Broise sur *Bossuet et la Bible* ont

1. *Revue biblique*, 1er janvier 1898, p. 149.

montré combien les rapprochements sont faciles entre l'Écriture sainte et les auteurs du dix-septième siècle.

Voici quelle pourrait être la division des matières. En cinquième, après avoir donné aux élèves quelques notions très simples sur l'Écriture sainte, on leur ferait traduire des extraits du Pentateuque, Josué, les Juges et Ruth. En quatrième, on ferait l'histoire d'Israël sous les trois premiers rois[1], et on expliquerait les principaux Psaumes ainsi que les autres livres moraux protocanoniques. En troisième, on étudierait l'histoire du peuple juif depuis le schisme jusqu'au retour de la captivité; on traduirait en même temps des extraits des prophètes. En seconde, le professeur d'instruction religieuse exposerait la dernière partie de l'histoire du peuple juif, ce qui mènerait à présenter un tableau d'ensemble du développement des idées messianiques, et à expliquer quelques passages des deutérocanoniques. Les leçons du dernier trimestre seraient employées à donner aux élèves des notions générales, en prenant alors les *Prolegomena* du P. Schouppe sur l'Introduction à l'Ancien et au Nouveau Testament, notions qui supposent quelque maturité d'esprit, pour être bien saisies. En rhétorique, on entreprendrait l'explication des Évangiles que les élèves connaîtraient déjà, dans une large mesure, puisqu'ils en auraient appris peu à peu le texte par cœur, alternativement en français, en latin et en grec, depuis la classe de cinquième. Le but de cette explication serait d'apprendre aux élèves à chercher par eux-mêmes dans l'Évangile la connaissance de la vie et des enseignements de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Pour atteindre ce but et éviter les répétitions inutiles, après un aperçu sur l'état de la Palestine au moment de la naissance de Notre-Seigneur, il faudrait fondre ensemble ou plutôt juxta-

1. D'une manière générale, l'exposition du professeur pourrait tenir lieu de l'explication textuelle des livres historiques : Rois, Paralipomènes, Esdras, Machabées, Tobie, Judith et Esther. La lecture en étant d'ailleurs facile, on se contenterait de la conseiller aux élèves, et on bornerait aux plus beaux passages les exercices de traduction; tels, par exemple, la prière de Salomon (III Rois VIII, 22-53).

poser, sous les yeux des élèves, le récit des quatre Évangiles. Il y aurait tout avantage à ce que l'élève composât lui-même cette Synopse. Le professeur en dicterait donc les références; en attendant que M. Fillion les ajoute lui-même à la fin de ses petites éditions du texte français et latin, il pourrait utiliser, dans ce but, la Synopse composée par le même auteur dans sa grande édition des Évangiles. L'élève serait tenu de transcrire lui-même en français, d'après ces références, sur un cahier divisé en quatre colonnes, les versets parallèles qu'on devrait ensuite expliquer en classe [1]. L'explication ou plutôt l'analyse des Actes des Apôtres serait ensuite encadrée dans un tableau de la prédication apostolique. Il n'y aurait pas d'inconvénient à renvoyer au Grand Séminaire l'explication plus particulièrement délicate des Épîtres et de l'Apocalypse.

Quoique l'enseignement secondaire de la religion doive être avant tout doctrinal, une certaine part doit cependant être faite à la discussion, pour habituer de bonne heure les jeunes clercs aux objections qu'ils auront à réfuter plus tard. Pourquoi les Petits Séminaires ne mettraient-ils pas en usage les moyens indiqués naguère par M. Laporte dans le *Bulletin du Denier de l'Institut catholique de Paris*? « Il y a environ deux ans, plusieurs jeunes gens, élèves de seconde, de rhétorique et de philosophie dans les collèges et lycées de Paris, désireux de donner des fondements plus solides à leurs croyances, se proposèrent, sous la conduite de prêtres bienveillants, d'approfondir ensemble cette étude de la religion qu'ils n'avaient guère qu'effleurée. L'œuvre, mise sous le patronage de saint Louis de Gonzague, fut approuvée par le cardinal Richard, accueillie par Mgr Péchenard à

1. Pour dégager la classe de rhétorique déjà si chargée par les programmes officiels, il pourrait être bon de distribuer ce travail de transcription entre les classes de troisième et de seconde, l'explication restant réservée à la rhétorique. En prenant pour base la Synopse de M. Fillion qui comprend 138 pages de texte in-octavo, on exigerait des élèves qu'ils en copient un peu plus d'une page par semaine en moyenne, d'après leur édition manuelle. En deux ans, ils auraient ainsi transcrit en entier le texte évangélique.

l'Institut catholique, et placée sous la direction de M. l'abbé Raynaud, vice-recteur. Au cours de chaque réunion un des membres traite une question religieuse qu'il a mûrement étudiée. L'exposé terminé, la discussion s'engage. Tous les assistants y prennent une part active et émettent leur avis. M. le vice-recteur, qui a maintenu la discussion dans les limites du sujet, prend alors la parole, dégage les grandes lignes, répond aux objections laissées sans réponse et clôt le débat en donnant sur chaque point une solution définitive. Cette manière d'étudier la religion, d'autant plus profitable qu'elle est plus vivante, ne pourrait-elle pas avec avantage se propager dans les collèges et Petits Séminaires de province? Les jeunes gens de ces maisons ne pourraient-ils organiser des conférences semblables aux nôtres?... Pour que les groupes ne restent pas isolés, chacun d'eux pourrait envoyer le compte rendu de ses séances au groupe de Paris. Celui-ci se propose de publier dans le *Bulletin de l'Enseignement chrétien,* mis obligeamment à sa disposition, un résumé de ses conférences. Il y joindra celles dont communication sera faite par les confrères de la province[1] ».

Tout ce que j'ai dit sur l'enseignement de la religion suppose qu'en suivant le cours d'instruction religieuse, après la première communion, l'élève prendra des notes : par suite, ce cours ne sera pas fait à la chapelle. Quels que soient les avantages du cours fait à la chapelle, ils sont largement compensés, et au delà, par les inconvénients. Non seulement il devient alors impossible de prendre des notes, mais de plus l'élève s'habitue ainsi à considérer l'instruction religieuse comme une étude qui n'a rien de commun avec les autres études, et dans laquelle l'intelligence ne trouve guère lieu à s'exercer.

Enfin, les moyens ordinaires d'émulation ne sont pas à dédaigner. Il faut, je l'ai dit, déplorer que l'instruction religieuse n'ait pas sa part, au moins à titre facultatif, dans

1. *Bulletin du Denier de l'Institut catholique de Paris* (mai 1897). J'emprunte cette citation à la *Revue du clergé français,* 1 juin 1899, p. 93.

les programmes officiels du baccalauréat ès lettres. Mais, si nous voulons obtenir qu'un jour ou l'autre une place soit rendue à une étude aussi importante, dans les programmes de l'État, nous devons d'abord l'organiser très solidement chez nous et l'entourer d'honneurs aux yeux des élèves et de leurs parents. Il faudrait donc qu'elle fût l'objet, comme les autres matières, de compositions régulières qui compteraient pour le prix d'Excellence, et qu'elle eût place parmi les matières des examens solennels. Ceux-ci donneraient lieu à des diplômes qui seraient décernés, comme je l'ai dit plus haut, au nom des Facultés de théologie de nos Instituts catholiques; un professeur du Grand Séminaire ou de l'Institut catholique présiderait le jury d'examen.

Louis Guérard.
Prêtre de l'Oratoire.

Rome.

LE PÉRIPATÉTISME ET L'EMBRYOLOGIE DE L'IDÉE

THÈSE DE M. BERNIES

Le 6 juin, M. l'abbé Bernies, du diocèse de Carcassonne, ancien élève de l'Institut Catholique, soutenait sa thèse de doctorat en philosophie scolastique sur le sujet suivant : *Le Péripatétisme et l'embryologie de l'Idée*, ou plus simplement *l'origine des idées*. Le jury, présidé par M. le chanoine Senderens, était composé du R. P. Montagne, et de MM. Maisonneuve, Baylac, Fargues, docteur en philosophie, professeur au Grand Séminaire d'Albi.

Le candidat a commencé par donner une analyse de son travail divisé en trois parties : *Examen critique de l'embryologie péripatéticienne du concept; Exposé analytique de l'embryologie de l'idée propre à l'auteur; Exposé synthétique ou vue d'ensemble et conclusions.* L'exposé qu'il a fait peut se résumer en ces termes.

Toute connaissance part des sens; mais les données sensibles sont particulières, tandis que l'idée est universelle; qui formera cette idée? Les scolastiques ont recours à une faculté qu'ils appellent *intellect agent*. L'intellect, « spontanéité effective de l'abstrait », se tourne vers la représentation sensible, vers l'*image* de l'objet extérieur, l'illumine, abstrait les notes particulières de l'enveloppe empirique et dégage ainsi l'essence, l'universel, qui étaient contenus en puissance dans le particulier. L'intellect agent est en quelque sorte une virtualité pareille à la lumière; car la lumière, en un certain sens, fait des couleurs, qui ne sont qu'en puissance, des couleurs en réalité.

M. Bernies n'admet pas l'intellect agent des scolastiques. D'abord l'abstraction dont parlent ces derniers ne peut pas être une opération primitive; car elle suppose la perception des éléments à dissocier; et si l'on dit que ces deux opérations s'exercent *per modum totius unius*, on ne peut nier qu'il y ait là deux objets formels, et par conséquent deux opérations distinctes. — En second lieu, la comparaison de l'intellect agent à la lumière conduit tout droit au subjectivisme, au kantisme. En effet, les progrès des sciences physiques nous ont fait connaître que la couleur n'était pas inhérente aux corps, et n'était qu'un phénomène de décomposition de la lumière. Si donc la lumière fait la couleur, l'intellect agent comparé à la lumière, sera aussi le créateur de ses objets; si les scolastiques du moyen âge avaient eu sur la lumière les données scientifiques actuelles, il est à supposer qu'ils n'auraient pas voulu de cette périlleuse explication. — De plus, on ne se fait pas une idée de l'intellect agent, « force aveugle,

spontanéité *agnostique*, aboutissant toutefois avec une rare précision, à décalquer dans l'intelligence l'essence que l'image représentait sous forme sensible.» — Enfin nous n'avons aucune conscience des actes qui précèdent l'intellection, et qui sont cependant psychologiques, actes d'illumination, d'abstraction, de surélévation des images sensibles.

Quelle est donc la théorie du candidat? M. Bernies admet une sorte d'intellect agent, « une tendance dynamique, à multiple détermination, inhérente à l'intelligence », « un minimum d'innatisme virtuel » concernant les idées les plus génériques, idées d'être, de substance, etc. Cela donné, comment se formeront les idées? L'expérience nous apprend qu'une image quelconque présentement acquise, de par les lois de la similarité, va fusionner avec une image semblable, et par là même avec l'idée qui correspond, qui est rivée à cette dernière image. Voilà le processus actuel : l'image éveille l'idée et réciproquement. On doit donc dire que nous débutons par la sensation; mais aussitôt l'activité psychique inférieure éveille l'activité psychique supérieure. « La mentalité se remue, la conscience se voit agir. Quoi d'étonnant à ce que l'introspection ou la conscience se voyant en action, inclinée d'ailleurs par les tendances de l'intellect agent, se donne à elle-même la représentation et de son être, et de sa causalité, et de sa substantialité, et du repos, et du mouvement, etc.? » Comme conclusion, nous tirons toutes les idées génériques du moi psychique. En conséquence, nous n'avons une connaissance intelligible des objets matériels que par analogie : nous substituons un concept à objet psychique à un concept à objet matériel. Nous constatons, en effet, des analogies entre les phénomènes psychiques et les phénomènes empiriques. S'il y a analogie de phénomènes, il doit y avoir analogie de noumènes. Nous avons donc des essences corporelles une connaissance analogique, mais pas directe. C'est une connaissance anthropomorphique. L'homme devient, comme mentalité, le type d'après lequel nous jugeons, nous percevons l'univers nouménal. Pour établir ses conclusions, M. Bernies s'appuie sur un long passage du cardinal Gonzalès, tiré de ses *Études sur la philosophie de saint Thomas*.

M. Senderens demande au candidat comment les progrès scientifiques ont pu porter atteinte à la théorie de l'intellect agent. — M. Bernies expose que, d'après les nouvelles hypothèses de la lumière, l'intellect agent considéré comme illuminateur, créerait de toutes pièces les idées. — A cela M. Senderens répond que l'intellect agent n'est pas plus le créateur des idées que le soleil n'est le créateur de la couleur des corps. Dans la formation de la couleur, il entre deux facteurs : la lumière incidente et l'objet matériel qui la décompose. Selon leur arrangement moléculaire, divers corps avec la même lumière produiront diverses couleurs. Il en sera de même de l'intellect agent dont la lumière uniforme tombant sur diverses images produira des idées différentes. D'où il résulte que les théories de la lumière ont pu changer, mais que les comparaisons qui lui ont été empruntées conservent toute leur valeur.

Le R. P. Montagne félicite le candidat, pour ses connaissances étendues, pour ses vues personnelles, son style d'une bonne trempe métaphysique, quoique trop imagé et recherché. Il ne peut s'empêcher de critiquer le titre de la thèse : *Embryologie des idées*, qui semble indiquer la préoccupation de ne pas vouloir parler comme tout le monde. Après ces critiques de détail, le P. Montagne déclare que la théorie de Jean de Saint-Thomas sur la manière dont l'intellect agent forme l'idée générale ne mène pas

au kantisme, comme le prétend M. Bernies. Pour Jean de Saint-Thomas, l'intellect se sert de l'image sensible comme d'un instrument mû par lui et élevé par lui. Un instrument matériel, impuissant de lui-même à produire un effet d'ordre spirituel, peut, par la motion d'un agent intelligent, atteindre un résultat qui surpasse ses forces propres. Ainsi le pinceau concourt au chef-d'œuvre de l'artiste. — M. Bernies répond que la théorie de la cause instrumentale peut être envisagée à deux points de vue : ou bien elle implique une surélévation entitative de l'instrument, de l'image, et dans cette hypothèse, le danger de kantisme est manifeste; car outre son élément naturel, l'image contiendrait un élément étranger fourni par l'intellect agent; d'où impossibilité de faire le départ entre ce qui est objectif et ce qui est subjectif; ou bien il faut adopter l'explication de Jean de Saint-Thomas, qui ne conduit pas au kantisme, mais qui est sujette à une autre difficulté. C'est que, dans l'œuvre de l'artiste, nous retrouvons le double résultat de l'action du pinceau et du peintre : *les couleurs sont étendues d'après une idée*, tandis que, dans le concept, l'élément empirique a disparu, l'idée est toute spirituelle.

Le P. Montagne n'admet pas le reproche que M. Bernies fait aux scolastiques de ne pas se préoccuper assez des faits; si une philosophie a tenu compte des faits, c'est bien la philosophie scolastique. Au reste, dans le problème actuel, les scolastiques n'avaient pas à se préoccuper du témoignage de la conscience : la conscience atteste les faits psychologiques, non le comment de ces faits. Un premier fait, c'est la sensation; un second fait, c'est l'idée. C'est au raisonnement à expliquer comment l'on passe de l'une à l'autre. — M. Bernies répond que le fait de l'idéation s'explique par d'autres faits : recherches, observation des analogies, mouvement inductif et déductif, etc.; que nous avons conscience que ces faits précèdent l'intellection, qu'ils la préparent, que par conséquent, dans son hypothèse, nous avons conscience du fait et du comment. — Le P. Montagne attaque l'explication que M. Bernies donne de la formation des idées, en particulier sa théorie de la connaissance du monde extérieur par la méthode d'introspection et d'analogie. Cette explication est contraire à l'expérience. L'expérience nous montre que nous connaissons le monde extérieur avant de nous connaître nous-même. — M. Bernies. D'une connaissance purement empirique, soit; d'une connaissance rationnelle, nous ne le pensons pas. Il nous semble plus rationnel et plus conforme à l'expérience que les idées nous viennent d'abord de nous-mêmes. — Le P. Montagne répond que la théorie de M. Bernies expose au danger de l'idéalisme. Connaître le monde extérieur par analogie, c'est en avoir une connaissance bien vague, l'argument par analogie étant, dit Platon, un argument bâtard. De plus, nous jugeons du monde extérieur d'après nous-mêmes; nous lui appliquons notre manière d'être : de là le subjectivisme. — M. Bernies répond qu'il y aurait danger d'idéalisme, si, comme Kant, nous prétendions que nos idées n'étaient que des cadres vides. Mais nous soutenons que des réalités psychiques font le plein de ces schèmes que nous appelons idées ou concepts. En second lieu, il n'y a pas danger de subjectivisme. Nous connaissons les réalités matérielles, comme nous connaissons Dieu, par analogie. Or, nous ne disons pas que cette connaissance analogique de Dieu est une connaissance subjective.

M. Fargues s'associe aux éloges donnés à la thèse de M. Bernies; il insistera sur certains défauts qu'il a cru remarquer; défaut de clarté, de concision, défaut dans la division du sujet qui comporterait deux parties,

au lieu de trois, la troisième rentrant dans la seconde. Pour le fond, M. Fargues reproche au candidat de se dire « péripatéticien convaincu », quand, à la théorie péripatéticienne, il substitue une autre théorie aux allures franchement kantiennes. M. Bernies répond qu'il est péripatéticien convaincu d'abord par rapport aux doctrines philosophiques en général, ensuite par rapport à l'objet même du travail soumis à l'Institut; car dans ce travail il y a large part faite au péripatétisme : on garde l'abstraction, l'intellect agent. (Il est vrai que l'auteur les entend tout autrement que les scolastiques.) — M. Fargues. Pour montrer que l'abstraction scolastique est de tous points inadmissible, au moins comme fait primogénique de l'idéation, vous empruntez à M. Ribot la définition de l'abstraction, définition quie comporte trois éléments : connaissance des parties à séparer, séparation de ces parties, attention spéciale sur ces parties séparées. Or, poursuivez-vous, dans l'abstraction scolastique il n'y a pas ces trois éléments; car la séparation des parties sur lesquelles doit se porter l'attention de l'esprit n'existe nullement comme fait acquis. — Vous confondez l'abstraction rationnelle, réflexe, qui consiste à séparer, dans un concept déjà formé, les notes qui composent sa compréhension, vous confondez cette abstraction avec l'abstraction primitive, mixte, qui consiste à émanciper l'essence d'une chose de ses attaches individuelles, cette chose préexistant dans l'imagination à l'état de représentation sensible et concrète. Il n'est pas étonnant que, dans l'espèce, la séparation des parties à observer ne se trouve point faite, puisque le rôle de notre abstraction est précisément de réaliser cette séparation. — M. Bernies. Mais alors on donne à l'abstraction un sens tout à fait impropre; car, encore une fois, il semble bien que dans l'abstraction en général et par conséquent dans l'abstraction primitive, mixte, il faut qu'il y ait les trois éléments sus-énoncés. — M. Fargues ajoute que l'opération de l'intellect agent lui paraît assez simple; il s'agit en somme de saisir, au milieu des phénomènes sensibles, le noumène intelligible qui se trouve dans les représentations de l'imagination. Il n'écarte pas les notes sensibles, particulières, par une action positive; il agit comme les sens qui, prenant dans l'objet le sensible particulier en rapport avec leur nature, n'ont pas à écarter, par une action positive, les autres sensibles qui sont du domaine des autres sens; de même l'intellect agent prend le noumène et laisse de côté les phénomènes sensibles. — M. Bernies. Votre manière d'expliquer le mécanisme de l'intellect agent n'est pas si simple qu'on pourrait le croire; car Dieu sait combien d'explications ont été imaginées par les scolastiques. — M. Fargues finit en faisant remarquer que cette variété d'explications ne porte que sur des détails, que le fond du mécanisme a été et est admis par tous les scolastiques.

M. Baylac reconnaît que le travail de M. Bernies est un travail personnel, mais que la forme en est vague, quelquefois imprécise, poétique. La muse philosophique est une muse sévère, et, quoiqu'elle ne soit pas tout à fait scolastique, elle aime une parure faite de simplicité, de clarté, d'ordre et de précision. M. Baylac fait d'abord remarquer que dans la rédaction au moins, en ce qui concerne l'intellect agent, il y a une contradiction. D'un côté, M. Bernies s'étonne que l'intellect agent « force aveugle, spontanéité *agnostique*, puisse accomplir une opération aussi parfaite que celle de dégager le noumène de l'enveloppe sensible; plus loin, il ajoute qu'il n'y a aucun inconvénient à dire que l'intellect agent est une énergie *agnostique* de sa nature, innée et spontanée. — M. Bernies. Je lui donne

encore d'autres caractères. — M. Baylac. Il n'en est pas moins vrai que votre intellect agent est agnostique et accomplit « l'exploit » de l'intellect agent des scolastiques, non sur un objet d'ordre matériel, à la vérité, mais sur un objet d'ordre interne. Mais les vrais scolastiques ne prétendent pas, semble-t-il, que l'intellect agent soit une force aveugle. Pour eux, l'intellect agent se porte de lui-même vers son objet, comme un sens se porte vers son objet propre. Voilà sa spontanéité. De plus, il ne faut pas croire que, d'après les scolastiques, l'essence, l'idée universelle soit dans l'image comme en miniature, qu'il suffise d'illuminer l'image pour en dégager l'idée. La comparaison de la lumière est une simple comparaison et rien de plus. Cela veut dire que l'universel étant en quelque façon dans le particulier, il faut l'en abstraire. Il semble que, dans la théorie scolastique, on admet les opérations dont vous avez parlé, observation, comparaison, induction, comme préliminaires de l'acte d'intellection et opérations de l'intellect agent. Car l'intellect agent n'est autre chose que l'intelligence. — M. Bernies. Mais les scolastiques distinguent l'intellect agent de l'intelligence proprement dite, de l'intellect possible, par exemple Sansévérino. M. Baylac accorde que cela est vrai pour Sansévérino et quelques scolastiques, mais qu'il y en a d'autres qui ne font des deux intellects qu'une seule faculté, que, d'après M. Domet de Vorges, tel est le sentiment de saint Thomas. Vous citez un très long passage du cardinal Gonzalès, exposant le système de saint Thomas sur l'origine des idées et l'on dirait qu'il a servi beaucoup à vous faire adopter la théorie que vous défendez. Mais, j'ai le regret de vous le dire, vous n'avez pas saisi le sens du passage. Si Gonzalès dit que certaines idées résultent « de réflexions sur les phénomènes intimes », il s'agit ici des idées de Dieu et des anges que nous ne pouvons connaître, dit-il, que par analogie. — M. Bernies. Il faudrait voir le texte. — M. Baylac. Le texte est très clair; il serait d'ailleurs fort étonnant que Gonzalès interprétant saint Thomas prêtât au docteur angélique, une doctrine manifestement contraire à celle qu'il a toujours défendue. — M. Bernies. Mais si les idées de Dieu et des anges viennent en nous de reflexions sur les phénomènes de l'âme, pourquoi les idées de substance, de cause, etc., ne viendraient-elles pas aussi du moi? — M. Baylac. Toute autre connaissance que la connaissance analogique de Dieu et des anges est impossible, tandis que nous pouvons avoir une idée directe des substances, des causes, etc., qui sont dans le monde.

M. Bernies. Le moi psychique étant intimement présent à lui-même, et étant substance, cause, etc., il semble plus simple de tirer les idées génériques de ce moi que du monde extérieur. — M. Baylac. Faites bien attention que par la sensation l'objet extérieur, de quelque façon que ce soit, est en vous; il vous est intimement présent. En second lieu, je reconnais que, dans tout acte psychique, le moi a conscience de lui-même; mais avoir conscience du moi, n'est pas avoir une idée universelle du moi pensant, car le concept d'une chose, c'est le concept de l'essence de cette chose; je crois, avec saint Thomas que vous citez, que pour cela il faut faire des recherches actives et subtiles; nous n'avons qu'une connaissance indirecte de l'âme, par l'acte même de l'entendement. L'entendement perçoit l'universel; donc il n'est pas attaché à un organe, donc l'âme, principe de l'entendement, est immatérielle. — Le temps a manqué à l'examinateur pour demander au candidat comment on pouvait tirer du moi psychique, immatériel, inétendu, l'idée générique d'étendue. M. Bernies est

d'avis que c'est là le point le plus délicat de la théorie, que cependant l'objection n'est pas insoluble; et que dans deux endroits de sa thèse, il a cherché à la résoudre.

M. Maisonneuve. Vous nous dites qu'il y avait 176 théories de l'intellect agent; vous aviez le droit incontestable d'en édifier une 177me; mais puisque les autres ne vous ont pas plu, vous ne sauriez vous étonner si la vôtre ne nous satisfait pas pleinement. Je suis tenté de défendre contre le P. Montagne votre titre : *Embryologie des idées*, non que j'aime le mot, qui n'est pas simple, mais parce que l'assimilation entre l'idée et une chose vivante m'agrée. En effet, celle-ci est le produit de deux causes prochaines : la mère et le père, et d'une cause première, Dieu; de même celle-là est produite par la nature où elle trouve sa matière, par l'Esprit qui lui donne sa forme, par Dieu qui rend la nature intelligible en la faisant participer à sa vérité, et l'esprit intelligent en lui communiquant sa Lumière. Mais enfin que prétendez-vous d'une manière précise? Les idées nous viennent-elles de Dieu, de l'intelligence ou des choses? Dans la première hypothèse, elles sont contemplées dans l'essence divine ou infusées dans l'âme : c'est l'ontologisme ou l'innéisme que vous réprouvez. Dans la deuxième hypothèse, elles sont des conceptions à priori, et c'est le kantisme qui a raison. Dans la troisième, ou elles se réduisent à des sensations transformées, et c'est le sensualisme de Locke et de Condillac, ou enfin elles sont obtenues par l'abstraction que vous semblez repousser. — M. Bernies. Je n'ai pas voulu repousser l'abstraction, mais je ne la crois pas possible sans une part d'innatisme, et c'est cet élément que j'ai voulu dégager, déterminer et justifier dans ma thèse.

M. Bernies a défendu sa théorie avec beaucoup de netteté, de subtilité et d'aisance. C'est ce que M. Senderens lui a dit en termes excellents. Il lui a rappelé qu'il y a une dizaine d'années, ils étaient l'un et l'autre, chacun à sa manière, fondateurs de la Faculté de Philosophie, que des deux premiers étudiants de la faculté naissante, l'un, c'était M. Bernies, l'autre, le P. Peillaube, déjà connu dans le monde philosophique, et qui, il y a cinq ans, présentait devant cette même faculté une thèse remarquable sur la *Théorie des Concepts*. Le travail de son condisciple n'a pas dû satisfaire pleinement M. Bernies, puisqu'il a senti le besoin de traiter à nouveau le même sujet. Faut-il dire que lui-même, il ait convaincu ses examinateurs? Non; mais quelles que soient les réserves qu'elle puisse faire sur le fond de la thèse, la Faculté félicite le candidat de son travail, du bon exemple qu'il donne à ses collègues du ministère paroissial, et est heureuse de le proclamer docteur en philosophie.

NOTES ET CRITIQUES

Peut-être les lecteurs des *Mémoires d'Outre-tombe* n'ont-ils pas tout à fait oublié cet évêque de Dol, « prélat d'une grande modération politique », dont Chateaubriand nous dit qu'il « fut fusillé à genoux le crucifix à la main à Quiberon dans le champ du Martyre ».

M. Robert a pensé que cet évêque méritait plus et mieux que cette brève mention. Et il vient de consacrer tout un volume à cet héroïque évêque [1]. En le lisant plus d'un lecteur sera peut-être surpris de n'y point trouver ce qu'on est convenu de regarder — trop facilement — comme le type de l'évêque d'ancien régime. Urbain de Hercé, dernier évêque de Dol, réside dans son diocèse, examine ses clercs, dirige leurs études, préside leurs retraites, parcourt à pied ou à cheval, sur le tard seulement en carrosse, les cent paroisses de son diocèse, et, levé avant le jour, prêche dans les plus pauvres des missions de trois ou quatre semaines. Avec vingt-huit mille livres de revenus, il trouve le moyen d'achever la construction de son séminaire, de rebâtir sa maison de campagne, de dessécher des marais, de doter sa ville épiscopale d'un hôpital et d'un « bouillon des pauvres », et de ne pas faire de dettes.

Ce qui ne l'empêche point de faire bonne figure aux États de Bretagne, d'y être nommé commissaire pour la finance et les haras, d'être envoyé trois fois à la cour comme député de la province, de s'en faire exiler par la hardiesse de ses remontrances au roi, et de s'acquérir des sympathies universelles à une époque où l'agitation de La Chalotais et le gouvernement du duc d'Aiguillon mettent la Bretagne en feu. Son regard dépasse même l'horizon de sa province; il dénonce dans de vigoureux mandements les progrès alarmants de l'impiété et du philosophisme révolutionnaires.

Ses prévisions ne se réalisent que trop. La Révolution qui survient le chasse de son palais épiscopal et supprime son évêché. Il n'en soutient pas moins vaillamment la lutte pied à pied; et son exemple affermit si bien son clergé qu'il ne se trouvera que cinq « jureurs » dans son diocèse. Quand la résistance est devenue aussi inutile que dangereuse, il s'éloigne de son diocèse, mais sans quitter la France. S'il en sort plus tard, c'est qu'il y est contraint par les décrets de déportation votés par la Législative. A peine hors de France, ce saint évêque se sent pris de la nostalgie du retour ou du martyre. Peu s'en faut qu'il ne revienne à Dol, dès qu'il apprend que les Vendéens s'en sont rendus maîtres. Trois ans plus tard, il mettra ce projet à exécution et fera partie de la malheureuse expédition de Quiberon. Arrêté pour n'avoir pas voulu s'enfuir en abandonnant des prêtres et des malades, il est conduit à Vannes et fusillé.

Telle est l'héroïque figure que M. Robert fait revivre devant nous

1. Charles Robert, de l'Oratoire de Rennes, *Urbain de Hercé, dernier évêque et comte de Dol*. Paris, V. Retaux, in-8°, 498 p.

avec autant de science que d'amour, dans une œuvre à la fois édifiante et intéressante. Informé comme personne des choses de Bretagne, peut-être s'est-il exagéré çà et là l'intérêt que pouvait y prendre le grand public. Peut-être aussi accorde-t-il trop d'attention à des questions de forme ou de cérémonial qui nous laissent aujourd'hui assez indifférents, et il en vient ainsi à mettre sur le même pied des questions d'importance fort inégale. Mais, même réduit à ses véritables proportions, le rôle de son héros reste assez grand et sa physionomie assez attachante pour qu'on lui soit reconnaissant de nous avoir fait connaître l'un et l'autre.

*
* *

Dans l'histoire des institutions ecclésiastiques peu de questions présentent autant d'obscurité que l'origine des paroisses. En dehors d'Alexandrie, de Rome et de Carthage, nous sommes très mal renseignés sur l'époque et les circonstances de l'organisation du culte dans des groupements distincts de l'église épiscopale. Pour les campagnes, ces difficultés se compliquent de l'ignorance où nous sommes des conditions de leur pénétration par le christianisme. C'en serait assez pour faire accueillir avec sympathie et curiosité tout ouvrage qui projette quelque lumière sur ces obscures questions. L'ouvrage de M. Imbart de la Tour se recommande par bien d'autres[1] mérites. Après leurs origines, il étudie les transformations des paroisses rurales de l'ancienne France jusqu'à l'avènement définitif du régime féodal. A propos des origines, il nous montre où, comment et quand furent établies les églises rurales qui servirent naturellement de noyau aux premières paroisses. Le régime paroissial s'étend rapidement, les textes qui fournissent à cette délicate étude une base si solide vont du concile d'Arles (314) à la mort de Clovis. Deux siècles ont donc suffi pour que le christianisme prit possession des campagnes comme des villes. Cet organisme si simple et presque amorphe qu'est la paroisse à ses débuts ira en se développant, en se modifiant sous l'action de diverses causes politiques ou sociales, qui la transformeront en une véritable propriété privée, en une portion du domaine féodal. C'est à l'étude de cette lente évolution qu'est consacrée la plus grande partie de l'ouvrage. Mais pour saisir la nature et les étapes successives de cette évolution, l'auteur étudie tour à tour et siècle par siècle, la condition du clergé rural, la constitution du patrimoine de l'église paroissiale, et les diverses institutions de la paroisse. Beaucoup de ces paroisses sont des parties détachées d'un domaine, et, dès l'époque mérovingienne, elles subiront les conditions du domaine lui-même. Elles font partie du patrimoine du seigneur; elles passeront à ses héritiers, seront partagées entre eux, aliénées même.

C'est le patronage qui marque le point de départ de cette évolution. A l'origine, il comprend uniquement « un ensemble de privilèges reconnus à tous ceux qui avaient fondé ou entretenaient une église sur leur domaine ». Mais le patronage, en s'exagérant ou en se dénaturant, deviendra un véritable droit de propriété, reconnu et protégé par les lois, soumis par conséquent à toutes les conditions de la propriété féodale. Des églises comme des terres, il sera vrai de dire au XIe siècle : nulle église sans

1. *Les origines religieuses de la France : les paroisses rurales du IVe au XIe siècle*, par Imbart de la Tour. — Paris. A. Picard, 1900, in-8°, 354 p.

seigneur. « Comme l'*episcopatus*, comme l'*abbatia*, la paroisse, ancienne communauté des fidèles, est devenue propriété; comme la terre, elle peut être vendue, donnée, échangée, constituée en gage ou en dot, cédée en précaire, en usufruit, en bénéfice, en fief ». Cette appropriation, ou plutôt cet asservissement de l'Église a pour conséquence l'asservissement même du clergé rural; de là sa corruption et son avilissement, dont il était grand temps que la réforme vigoureuse de Grégoire VII vînt le tirer.

Cette sèche analyse ne saurait avoir la prétention de laisser entrevoir tout ce qu'il y a de méthode rigoureuse et de science profonde dans cette étude si pénétrante. On sent que l'auteur a été formé à la bonne école de Fustel de Coulanges, et visiblement il a repris à loisir et retouché *con amore* ce travail qu'il présentait, il y a quelque dix ans, comme thèse latine de doctorat. Sous cette forme qui sera définitive, les *Paroisses rurales* de M. Imbart de la Tour font un digne pendant à ses *Élections épiscopales* dont nos lecteurs n'ont pas besoin qu'on leur fasse l'éloge.

***

Sous ce titre : *Aperçu historique sur la faculté de droit de l'université de Toulouse, maîtres et escoliers, de l'an* 1228 à 1900 (Toulouse, 1900), M. Antonin Deloume nous donne l'histoire de cette antique Faculté de droit qui « honore hautement notre cité toulousaine ». Sans entrer dans les innombrables informations qui se multiplient, à Rome, à Paris, à Toulouse, sous la main habile de chercheurs tels que M. Marcel Fournier et le P. Denifle, l'auteur « s'efforce surtout, dit-il, de présenter l'ensemble, la suite naturelle et l'esprit des faits accomplis par nos devanciers. »

L'histoire de la Faculté de droit, « qui se rattache étroitement aux événements politiques de notre pays et aux progrès de la civilisation, même au delà de nos frontières, du côté de l'Italie surtout », se divise tout naturellement en quatre périodes.

La première période, qui s'étend de 1228, époque où la création de l'université fut imposée à Raymond VII, jusqu'au règne de François Ier, est caractérisée par la puissance religieuse des papes s'exerçant en France à côté du pouvoir royal qui s'éveille et résiste bientôt. Dans le chapitre consacré à l'étude de cette période, M. Deloume nous montre le zèle de la papauté, du clergé, des rois de France et des légistes, dans la fondation, le développement et l'influence de l'école de droit de Toulouse.

La seconde période est celle de la Renaissance. Passage de François Ier à Toulouse, privilèges octroyés par le roi à la Faculté de droit, apogée de la science du droit romain, agitation passionnée de la pensée dans les corps savants et dans les groupes de la jeunesse studieuse : tels sont les divers sujets abordés par l'auteur, dans cette partie de son livre, la plus intéressante et la plus vivante.

A cette époque tourmentée de la Renaissance succède « la période du Parlement et du pouvoir royal » personnifié surtout par Louis XIV. Les esprits se sont apaisés, mais en même temps l'éclat du passé s'est effacé pour longtemps. Cette période de l'enseignement du droit est caractérisée par la diminution des élèves et l'abaissement des études; elle se termine par les bouleversements violents de la Révolution.

Un réveil inattendu s'opère au XIXe siècle. Dans les Facultés de droit il se signale par l'extension incessante des études nouvelles des sciences

politiques et sociales et par le groupement en universités. Mais ces progrès, pour être durables, demandent la réalisation de certains *desiderata* que l'auteur se permet de signaler à la fin de son ouvrage. Il est à souhaiter que ses vœux soient entendus. Dans tous les cas, M. Antonin Deloume aura contribué, et nous l'en remercions vivement, à mieux faire connaître les gloires de notre antique université, dont M. Hanotaux montrait l'importance, lorsqu'il écrivait naguère en parlant de Toulouse : « Des hauteurs de l'Auvergne, du Velay, du Quercy, de la Guyenne, de la Navarre, de l'Espagne, l'élite de la jeunesse se rendait vers son Université. Ils recueillaient sur les lèvres des professeurs le suc de la tradition romaine et scolastique; ils y sèchaient au feu d'une doctrine âpre et autoritaire qui faisait de tous ces Gascons les plus redoutables serviteurs de l'autorité royale. Dès longtemps on disait de l'université de Toulouse qu'elle était l'école des plus grands magistrats et des premiers hommes d'État, et le proverbe répétait à son tour :

Paris pour voir,
Lyon pour avoir,
Bordeaux pour dispendre
Et Toulouse pour apprendre. »

*
* *

Bien que les articles de M. de Lamarzelle sur la *Crise universitaire*[1], publiés d'abord dans le *Correspondant,* puis réunis en brochure, aient été écrits à l'occasion de la polémique scolaire, ils constituent cependant plus qu'une œuvre de pure polémique. L'enquête parlementaire sur l'enseignement en fait l'objet. Cette enquête, conduite avec une attention et une largeur incontestables, est une des meilleures informations qu'on ait eu jusqu'ici sur notre vie scolaire. M. de Lamarzelle y examine notre enseignement public sous le triple rapport de l'éducation, de l'instruction et des conditions de l'existence moderne. Le réquisitoire est sévère, mais mesuré et motivé. On le reconnaîtra juste, si l'on songe que l'Université a la prééminence et imprime la direction dans l'enseignement de la jeunesse française, juste surtout dès qu'il est question de lui donner un monopole plus ou moins étendu. Toutefois, en dehors même des préoccupations de la lutte actuelle, cette étude offre un vif intérêt : les programmes et l'organisation scolaire, cette poussée de la démocratie vers la culture intellectuelle et ses effets sur cette culture, les nécessités économiques de notre époque et la voie pratique où elles tendent à faire entrer l'instruction, l'équilibre à établir entre ce courant et l'ancienne direction des études classiques, ce sont là des questions qui naissent d'une situation générale et se posent pour l'enseignement libre comme pour l'enseignement officiel. Les quelques pages de M. de Lamarzelle y jettent une lumière frappante.

Puisse la lecture de ce beau livre faire comprendre aux esprits libéraux qu'il y a quelque chose de plus utile que de se mettre à la remorque des politiques pour persécuter : ce serait de faire appel à toutes les bonnes volontés et à tous les efforts pour résoudre un problème qui touche à la vitalité de la patrie.

1. *La Crise universitaire.* Paris, Perrin, 1900.

*
* *

M. Silvestre de Sacy a réédité sa traduction des *Principes d'économie politique* du P. Liberatore[1]. L'œuvre est connue et appréciée. C'est une bonne introduction aux études sociales. Le P. Liberatore la destinait aux jeunes gens. Il existait, quand il écrivit ce précis élémentaire, et il existe encore assez peu de manuels qui présentent une sécurité complète au point de vue chrétien. L'auteur a mis, dans celui-ci, sa science philosophique et un bon sens judicieux. On pourra voir, par ce qu'il dit de la valeur du travail humain, du salaire familial, de l'intervention de l'État et de l'impôt progressif, que ses vues n'ont rien de fermé ou d'exclusif. Il traite successivement de la production, de la distribution et de la consommation. M. de Sacy a été bien inspiré, dans un commentaire perpétuel qui accompagne le texte, de mettre à contribution des auteurs plus récents. Ces additions, en le complétant, enrichissent un peu le P. Liberatore trop sobre sous le rapport bibliographique.

*
* *

M. l'abbé Duballet vient d'ajouter un volume au cours de droit canonique publié sous sa direction : c'est la première partie du *Traité des paroisses et des curés*[2]. Il y étudie deux questions : la notion juridique de la paroisse et du curé, l'érection et la suppression des paroisses.

On remarquera surtout, dans cet exposé large, informé, d'une doctrine exacte, la discussion relative au démembrement des bénéfices paroissiaux et à l'amovibilité de leurs titulaires. Sur cette dernière et délicate controverse, la pensée de l'auteur peut se ramener aux conclusions suivantes. Jusqu'à la célèbre réponse de Grégoire XVI à l'évêque de Liège, le système français des curés amovibles était illégitime, soit parce qu'il établissait sans autorité suffisante une amovibilité d'un caractère spécial inconnu dans le droit commune, soit parce qu'il faisait de cette amovibilité le cas le plus fréquent et comme la règle ordinaire, alors qu'elle n'aurait dû être que l'exception. Mais, par sa réponse, qui équivaut à une véritable dispense, Grégoire XVI a légitimé cette situation; et dès lors notre discipline fut non seulement tolérée, mais positivement approuvée, quoi que d'une manière provisoire.

La liberté du déplacement n'est pas illimitée : elle doit sauvegarder, dans une sage mesure, la stabilité du ministère ecclésiastique, et pour cela ne s'exercer que rarement, prudemment, paternellement, selon les expressions mêmes de la supplique de Liège, expressions qui précisent et déterminent le sens et la portée du rescrit.

Sous l'empire de cette discipline, la *révocation* d'un desservant n'est licite qu'après une procédure sommaire et pour de graves motifs, semblables à ceux qui légitimeraient la destitution d'un titulaire inamovible : mais cette révocation sera toujours valide; le simple recours qui demeure

1. *Principes d'économie politique*, par le P. Matteo Liberatore de la Compagnie de Jésus, 2e édit., revue, corrigée et mise au courant par des notes et commentaires nouveaux. Paris, Oudin, 1899.

2. *Cours complet de droit canonique et de jurisprudence canonique et civile*, tome VII. Paris, Poitiers, Oudin, 1900.

ouvert auprès du Saint-Siège n'a ni la nature, ni surtout l'effet suspensif d'un véritable appel. Quant à la *translation*, elle ne doit s'effectuer que pour des motifs sérieux, et si elle est pénale, pour des motifs d'ordre délictueux : l'acte en toute hypothèse oblige l'intéressé, qui est tenu au moins à quitter son poste, sous peine de désobéissance grave.

En approuvant notre discipline actuelle, Grégoire XVI réservait au Saint-Siège exclusivement le droit de la modifier, ce qui n'enlève pas aux évêques la faculté de transformer, dans des cas particuliers, certaines succursales en cures inamovibles. Est-il à désirer que l'on revienne d'une façon universelle à l'inamovibilité de droit commun? Non, s'il s'agit de l'inamovibilité au for civil : ce serait étendre l'ingérence du gouvernement sur toutes les nominations paroissiales; non encore, s'il est question de ramener, même par une transformation purement canonique, l'inamovibilité complète et absolue : les circonstances actuelles ne s'y prêtent pas. Une voie moyenne serait préférable : elle consisterait à maintenir l'inamovibilité, mais en soumettant son exercice à un tribunal ecclésiastique assez semblable à celui dont le Saint-Siège a réglé la constitution et le fonctionnement aux États-Unis.

On voit, par cet exposé, l'intérêt de cette discussion : elle est menée avec mesure, science et discernement. Malgré quelques pages plus accentuées, qui devront être lues dans leur contexte, elle laisse, si on la suit jusqu'au bout, l'impression d'un effort tenté avec respect et liberté d'esprit vers la solution vraiment juridique. Rien ne saurait nuire davantage au progrès et au fruit des études canoniques, que d'en faire une arme aux mains de je ne sais quelle opposition ecclésiastique, et, selon le mot de Mgr Ireland à propos de la forme républicaine, comme « l'expression fortement accentuée des limites du pouvoir ». Cette tendance est détestable dans l'Église, dont le gouvernement est essentiellement hiérarchique. Il ne faut pas non plus, pour défendre notre discipline légitime, mais exceptionnelle, apporter des raisons, dont on ferait sortir, si on les pressait, la condamnation du droit commun de l'inamovibilité. M. Duballet se tient à distance de ces deux extrêmes, et dans leur ensemble, ses conclusions sont aujourd'hui reçues par les canonistes les plus autorisés.

Si nous avions à en discuter le détail, nous présenterions quelques objections. Nous serions sans doute moins sévères que l'auteur à l'égard de la situation antérieure à Grégoire XVI. Peut-être aussi serions-nous un peu moins exigeants que lui en ce qui concerne la gravité des causes de révocation et la nécessité d'une enquête judiciaire. Par contre, si le Saint-Siège approuvait l'institution du tribunal spécial, ou même si nos officialités *pouvaient* reprendre un fonctionnement aisé, nous sentirions moins la force des objections que M. Duballet fait valoir contre le rétablissement de l'inamovibilité.

On trouvera en appendice de nombreux documents, et en particulier un intéressant rapport du cardinal Franchi sur la situation canonique de nos desservants.

*
* *

Bourdaloue a été beaucoup étudié dans notre siècle. Grâce à l'uniformité de sa carrière religieuse et à sa profonde modestie, sa biographie tenait en deux ou trois pages; elle a gagné aux recherches de la curiosité con-

temporaine de nombreux développements aussi curieux qu'instructifs. Son œuvre surtout a été étudiée de près, soit dans ses caractères oratoires, soit dans son esprit et dans ses rapports avec l'histoire et les mœurs de son temps. Il ne manque pas grand'chose, sous ce double aspect, aux deux gros volumes du P. Lauras, excepté plus de goût et d'aisance. De son côté, la belle étude d'Anatole Feugère ne laisse rien à désirer aux curieux de littérature sérieuse et d'appréciation morale : c'est toujours, par exemple, l'un des livres de chevet des aspirants à la licence ès-lettres. Dans ces tout derniers temps, un savant jésuite dont le *Bulletin* a signalé les travaux, le R. P. H. Chérot a comblé encore quelques lacunes de la vie et des œuvres, de la correspondance surtout, de son illustre confrère : un autre, le P. Griselle, a fourni un nouveau contingent de trouvailles qui nous permettent d'espérer à bref délai une édition vraiment satisfaisante des sermons de Bourdaloue. En cet état de choses, il ne nous manquait plus qu'un travail d'ensemble, à la fois historique et critique, moins spécial que Feugère, moins lourd que Lauras, s'adressant à tous les lecteurs instruits et les mettant sur toute la ligne au courant du sujet. Un chanoine d'Albi, déjà connu par de bons travaux sur la chaire française au XVIIe siècle, M. l'abbé Pauthe, vient de nous donner ce livre complet[1] sans discussions minutieuses, vraiment littéraire en même temps qu'édifiant, un livre que tout le monde doit lire pour bien connaître et bien apprécier la vie religieuse et l'œuvre oratoire de Bourdaloue.

*
* *

Il existe un livre célèbre sur les variations de la renommée d'Aristote. On pourrait en faire un non moins rempli, non moins curieux, non moins « suggestif », sur les variations de la renommée de Fénelon. D'abord, plus ou moins atteinte par la rude polémique de Bossuet, poursuivie avec acharnement par la haine du parti janséniste, elle trouva au XVIIIe siècle une protection suspecte dans la secte philosophique. Mais, en fin de compte, elle parut avoir rallié les suffrages des écrivains catholiques et des littérateurs profanes. Une réaction presque violente en sens contraire s'est produite depuis quelques années, pour plusieurs causes, parmi lesquelles il faut compter le retour de certains préjugés jansénistes et la triomphante renaissance du culte de Bossuet. Il en est résulté, dans beaucoup de livres universitaires de ces derniers temps, des jugements peu favorables, quelquefois même hostiles jusqu'à l'injustice. Seul, peut-être parmi ses collègues de l'enseignement public, M. Paul Janet a présenté au public, dans la jolie série Hachette des *Grands écrivains français*, un Fénelon à peu près conforme à la tradition. Attaché avec encore plus de fidélité et de dévouement à la mémoire du pieux archevêque, le R. P. Boutié n'a pas craint d'aborder en face les jugements fâcheux de Désiré Nisard, de MM. Brunetière et Crouslé, et de défendre contre ce qu'il ne craint pas d'appeler le Fénelon *de la légende*, ce qui lui paraît le Fénelon *de la réalité historique*[2].

La défense est complète et par conséquent comprend la vie (débuts, protestants, éducation du duc de Bourgogne, controverse avec Bossuet,

1. *Bourdaloue, d'après des documents nouveaux*. Paris, Lecoffre, 1900. In-8° de 533 p.
2. *Fenelon*. Paris, V. Retaux. In-8° de VI-334 p.

séjour à Cambrai), et les œuvres (littéraires, politiques, philosophiques et théologiques, direction spirituelle), avec un dernier chapitre sur le caractère de l'homme. Partout, sans long plaidoyer, sans luxe de discussion laborieuse, le P. Boutié s'attache à rendre son pur éclat à la noble figure de Fénelon. On n'a pas voulu trouver « trace d'esprit critique dans ce livre ». On a prétendu qu'à tous les points difficiles, le P. Boutié « glisse ou nie » sans jamais prouver. A y regarder de près, la vérité est que les adversaires de Fénelon donnent presque à tous les faits une interprétation sinistre, tandis que le P. Boutié les expose favorablement. Un lecteur sans préjugés n'hésitera guère, dans la plupart des cas, entre les deux interprétations, sans exiger une démonstration proprement dite souvent impossible en pareille matière : sur certains points, il pourra hésiter.

Il faut bien reconnaître que le caractère de Fénelon, tout admirable qu'il est, ne laisse pas d'offrir quelques difficultés à ses amis et à ses défenseurs. C'est une âme haute, tendre, sensible, loyale, mais complexe, offrant des mystères, des replis qui parfois l'étonnaient lui-même : nous en avons son propre aveu. C'est ce qui a frappé particulièrement un de nos plus graves critiques et lui a suggéré à l'adresse de Fénelon la qualification d'*insincérité*, avec la circonstance atténuante d'*inconscience*. Le reproche reste pourtant immérité. On peut du moins en montrer l'injustice sur le point le plus essentiel aux yeux des amis de Fénelon, comme de ses adversaires.

Il s'agit de sa soumission à la condamnation prononcée contre lui par le Saint-Siège. De prime abord, il paraît bien difficile de contester la sincérité après les témoignages si décisifs, si frappants, si répétés de Fénelon lui-même. Mais, d'autre part, les critiques de notre temps ont été scandalisés de son obstination à soutenir sa doctrine sur la charité et à traiter d'erreur celle de Bossuet. Ils ont cité ce passage d'une de ses lettres : « On a toléré et laissé triompher cette indigne doctrine (de Bossuet) : celui qui errait a prévalu, celui qui était exempt d'erreur a été écrasé. » — « Pour aussi longtemps qu'on n'aura pas démontré l'inauthenticité de cette lettre, a dit M. Brunetière, pourra-t-on bien parler, sans quelque abus de langage, de la soumission de Fénelon ? » Eh bien, oui, on en pourra parler en toute vérité ; et les théologiens n'ont pas eu d'embarras à le montrer, même longtemps avant le P. Boutié. Censuré dans plusieurs de ses assertions sur l'habitude et les effets de l'amour pur dans les âmes, Fénelon s'était pleinement soumis à cette condamnation. Mais sa doctrine sur la nature de la charité n'en était pas moins conforme à l'enseignement commun et pleinement approuvée à Rome. Celle de Bossuet sur le même point était au contraire assez mal vue de beaucoup de théologiens et paraissait même à quelques-uns destructive de la charité. Fénelon n'allait-il pas trop loin en la déclarant « pernicieuse et insoutenable » et en travaillant pendant de longues années à la faire condamner à Rome ? Il peut y avoir plusieurs avis sur ce point ; mais il reste toujours que la notion de l'amour pur professée par Fénelon n'a cessé d'être en honneur dans l'enseignement théologique. Il est vrai aussi que, sur les points condamnés dans les *Maximes des saints*, Fénelon protesta que, malgré l'incorrection de ces formules, sa pensée intime était restée exempte d'erreur. Quoi que l'on pense en matière aussi délicate, il ne dépassait pas son droit en se défendant de la sorte ; et ce qui semble prouver que sa cause n'était pas mauvaise, c'est que le Saint-Siège refusa expressément de censurer les nombreux écrits qu'il avait publiés pour sa défense. Ainsi donc l'attitude constamment hostile de Fénelon à l'encontre de la doctrine de Bos-

suet était parfaitement orthodoxe et se conciliait le mieux du monde avec sa parfaite soumission. Et c'est le cas d'ajouter ici aux causes signalées plus haut de la rigueur de nos critiques contemporains contre Fénelon, cette cause non moins puissante, non moins incontestable : l'ignorance des vrais principes de la théologie.

***

Nous aimons à reproduire la lettre suivante de Mgr Isoard, adressée à M. l'abbé Belleville, dont quelques imprudents pourront profiter :

« Je tiens pour certain qu'une des causes de notre faiblesse est dans l'illusion où se plaisent beaucoup d'entre nous sur le principe de notre force. C'est ainsi que nous aimons à considérer comme étant des nôtres, c'est-à-dire comme vivant de la foi et de la charité de Jésus-Christ, des hommes qui, par leurs dispositions intimes, ne peuvent être que des alliés du moment dans la lutte contre les idées générales de la Révolution. Nous voulons prendre pour de véritables alliés de la cause catholique, des hommes dont la sympathie se borne à déclarer qu'ils ne nous veulent point mal de mort.

« Ce sentiment devenu habituel ne va à rien moins qu'à dénaturer complètement la notion de la Religion, — de la seule et vraie religion, celle qui porte sur la Foi de l'Église, Foi qui n'admet ni sectionnement, ni nuance, in tempérament d'aucune sorte. Se prêter à ces compromis, c'est, pour nous-mêmes, déserter au moment du péril, c'est, pour les âmes qui se tiennent sur les frontières de la Foi et de l'indifférence, une sorte d'encouragement à demeurer dans ces régions non délimitées, à se contenter des qualifications qui ne leur sont pas ménagées, d'espérances, d'âmes en route, d'amis du dehors, d'esprits à se rendre favorables...

« Des catholiques, des prêtres se sont réjouis de la conversion d'un écrivain, dont les œuvres méritaient la plus sévère condamnation. Il est de toute évidence qu'ils n'avaient fait que saisir à la volée l'annonce d'une bonne nouvelle pour leur dévouement à la vérité, lorsqu'ils inséraient ce nom parmi les convertis. Car, le converti est l'homme qui se détourne d'abord, puis s'éloigne résolument de la vie qui est fort bien appelée vie du péché, vie de l'erreur, pour se tourner vers la vérité et y adhérer simplement et absolument. C'était donc les yeux fermés qu'on décorait du titre de converti celui que vous avez entrepris de faire connaître. Sa conversion comme écrivain consistait à dire : il y a de belles parties dans l'art chrétien au milieu de grandes laideurs. — Et ces laideurs, il se plaît à les rechercher; si elles lui manquent, il croit les deviner et finit par les créer. De la légèreté avec laquelle on lui a permis de conquérir ce titre glorieux de converti est résulté ce fait déplorable, que le gros public se prend à considérer comme un type à imiter, un écrivain, dont les publications devraient être rigoureusement interdites aux lecteurs catholiques.

« Cette erreur dont les conséquences peuvent être fatales à plusieurs, votre analyse fournit les moyens de la détruire. En un temps d'un tel ballottement des idées, des assertions, il rend un service qu'il importe de reconnaître et que je suis heureux de signaler. Il contribuera à rappeler à tous les fidèles de l'Église que le très unique principe de notre force, c'est notre Foi. »

La rédaction.

Le Gérant : V. Lecoffre.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Mesnil (Eure).

A PROPOS DE RICHARD SIMON

M. Henri Margival, qui au titre de son livre a tenu seulement à mentionner qu'il était agrégé de l'Université, ne nous refusera pas la permission de dire que son *Essai sur Richard Simon et la critique biblique au XVIIe siècle* (Paris 1900) aurait pu faire beaucoup d'honneur au clergé français. Ce serait peu que de le présenter comme un livre brillamment écrit et d'une ordonnance grave, ample et harmonieuse; ce serait même trop peu, car ces qualités scolaires sont sans doute celles auxquelles M. l'abbé Margival tient le moins. Ce qu'il convient de dire, c'est que le livre de M. l'abbé Margival est construit avec un soin extrême, témoigne d'une lecture infiniment étendue, abonde en vues qui sont d'un homme de lettres spirituel, pénétrant. Telles pages sur les Port-Royalistes, par exemple, ou même sur Bossuet, sont d'un critique à qui les jugements acquis n'en imposent point, et qui les révise avec une justesse aiguë.

Nous voudrions être aussi sûrs que l'éloge qu'il fait de Simon est de tout point mesuré à la taille du personnage. Sans doute il est ingénieux de donner à entendre que Simon fut « persécuté » par ses confrères de l'Oratoire pour cette raison inavouée qu'il était moliniste dans une compagnie où on ne l'était pas. Néanmoins l'impression qui se dégage du commerce que M. l'abbé Margival nous procure avec Simon, en dépit, sinon à cause de l'admiration continue qu'il lui voue, va à nous rendre défiants de cet érudit roué et processif. Tillemont, Mabillon, Petau, font une autre figure, et combien plus franche? Quoi qu'on fasse pour nous en distraire, nous n'oublions pas un seul instant la page où M. l'abbé Margival expose que Simon fut chassé de l'O-

ratoire « comme convaincu de duplicité et de mauvaise foi ».

Et tout de même le parti pris par M. l'abbé Margival de grandir l'exégète et l'historien en toutes ses œuvres ou opuscules; de pallier ses manques ou ses erreurs; d'amplifier la perspective de ses vues justes; d'identifier ses procédés avec la méthode la plus ferme et la plus consciente; de le dégager des conséquences fâcheuses que l'on déduira de ses prémisses, et qu'il déduisait peut-être lui-même en son arrière-pensée; de le présenter comme le génial initiateur d'une critique qui est seule la saine critique, nous assure-t-on, mais qui n'a plus été représentée par personne, n'est-il pas vrai? sinon par un ou deux de nos amis : tout cela nous rassurerait mal sur l'absence de toute « tendance » dans cette manière d'écrire l'histoire, si nous ne savions que le personnage de Simon importe moins à M. l'abbé Margival que les idées générales qu'il expose à propos de Simon. Une subtile allégorie enveloppe tout l'*Essai*, qui, sans nous autoriser à y voir un roman à clé, nous permet de reconnaître en Simon un symbole et dans la critique simonienne une réalité très contemporaine.

***

La première de ces idées générales, celle à laquelle M. l'abbé Margival revient avec une persévérance inlassable, celle qu'il ramène sous toutes les formes de variation, mais dans le mode d'une même amère ironie, c'est l'idée de la déchéance de la théologie.

On nous assure que, la religion étant un fait, on aurait grand tort d'en demander l'interprétation aux « subtilités de l'École qui ne font qu'épaissir les ténèbres auprès de ce premier mystère qu'est la Révélation » (p. 250). On raille, après Montaigne, le « tintamarre des cervelles théologiques » et « la facilité des théoriciens abstraits à passer du pour au contre » (p. 178). On compare, par une caustique réminiscence, telle œuvre de Simon approuvée par la Sorbonne au cheval auquel les Troyens firent un si naïf accueil, et

d'ajouter : « Le fait est que jamais adversaire mieux armé, sous couleur d'insinuer ses modestes réflexions grammaticales et critiques, n'avait menacé jusqu'en ses fondements le vieil édifice scolaire construit pièce à pièce par le Moyen Age » (p. 266). Ou encore on affirme que « de toutes les formes d'irréligion », il n'en est pas en somme « de plus commune ni de plus redoutable que le dogmatisme » (p. 210).

On aurait mauvaise grâce à relever de semblables affirmations au nom des principes mêmes de cette dogmatique que M. l'abbé Margival combat si âprement. Mais on est en droit de lui demander au nom de quels principes il la combat lui-même. Que la critique ritschlienne ayant posé en règle l'exclusion de toute métaphysique, rejette la dogmatique comme une illégitime combinaison de métaphysique et de textes, c'est logique, et le Kantisme, dont elle se réclame, lui a donné des raisons de sa méthode. Mais la critique simonienne n'a pas ces raisons, pouvons-nous croire. Si elle nous répond qu'elle est empirique, rien qu'empirique, ne devrons-nous pas rechercher quelle démarche préalable lui en donne le droit? Et si elle n'a cure de nous répondre, ne sera-t-il pas manifeste qu'elle fonde sa méthode sur un postulat, et qu'après avoir si vivement malmené l'École sous le prétexte que l'École négligeait la philologie, elle en vient à négliger avec un préjugé tout aussi peu excusable la philosophie de la religion?

On nous affirme sommairement que la religion est un fait. N'ai-je pas l'obligation de réfléchir sur ce fait? Si la religion est un fait historique, ne sera-t-elle pas tout autant un fait de conscience, et n'y a-t-il pas une analyse à instituer de ce fait de conscience? La religion est-elle une méthode de connaissance? Si elle l'est, en effet, n'ai-je pas besoin d'une théorie de la connaissance religieuse? Ne voilà-t-il pas les « théoriciens abstraits » reconquérant une voix au chapitre d'où M. l'abbé Margival prétendait si arbitrairement les exclure?

De là à dire que les vieux maîtres théologiens, avec toute

leur tablature, nous agréent en bloc et sans réserve, il y a loin. Comme Simon, nous apprécions le précepte du philosophe ancien : Sois sobre et souviens-toi de te défier. Et si nous appliquons ce précepte à la critique simonienne, nous l'appliquons aussi bien à la théologie sans critique. Mais il suffit d'avoir ouvert le *Traité des études monastiques* de Mabillon, ou le *De locis theologicis* de Melchior Cano, pour connaître que des érudits et des théologiens de premier rang ont exprimé déjà avec toute l'autorité désirable toutes les justes réserves.

Sans doute encore, il est une théologie en images d'Épinal... Le jeune clergé en France n'en connaît quelquefois pas d'autre, et par là s'explique l'*acedia* théologique qui est endémique parmi nous. Mais on peut concevoir une théologie plus nuancée et de plus de perspective. L'enseignement supérieur catholique aurait pu présenter à M. l'abbé Margival des exemplaires de théologiens qui, loin d'imiter ces Sorbonnistes dont Richelieu, nous dit-on, estimait qu'ils étaient bons seulement à réfuter les hérétiques du temps passé, sont bons à penser pour les esprits d'aujourd'hui et capables d'unir à quelque vigueur philosophique les scrupules historiques de la critique simonienne, dans une doctrine plus compréhensive et plus sûre.

***

La critique simonienne ayant évacué, ou cru évacuer, tout le dogmatisme, se met en devoir de nous présenter le *novum organum :* c'est la « critique pure », et en voici les caractères. Premièrement elle est affranchie de tout a priori théologique et elle est autonome, n'y ayant aucune autorité qui ne lui soit subordonnée. Elle n'est point protestante, car « le protestantisme est d'essence dogmatique » (p. 168). Elle n'est point catholique, pour la même raison, manifestement. Elle ne donne de gage à aucune philosophie, car quel philosophe n'est pas un dogmatiste ? « Spinoza est, par excellence, un dogmatiste, tandis que Simon est un pur critique »

(p. 128), Strauss, de même, est excellemment un « théoricien, on pourrait presque dire un théologien »; il n'a rien de commun avec « le pur historien qu'a voulu et qu'a su rester Simon » (p. 142). La critique simonienne élève la science religieuse à la dignité d'une science, non une science théorique et abstraite « où les considérations a priori obtiennent la première place, mais une science historique et fondée sur les réalités les plus concrètes » (p. 262), une « science autonome, en dehors de toute spéculation théologique » (p. 243). La critique simonienne est « une disposition purement scientifique », et le seul but que Simon « juge digne de tout l'effort de son génie critique, ce n'est pas de prouver, c'est de comprendre; ce n'est même pas de juger les faits, c'est de les grouper assez rigoureusement pour pouvoir, en sa conscience d'historien, les laisser parler eux-mêmes » (p. 156).

M. l'abbé Margival conçoit la critique simonienne comme une disposition d'objectivité abstraite et quelque chose comme la nature pure. Il est augustinien à sa façon. La théologie, à ses yeux, est une concupiscence qui vicie toutes nos enquêtes critiques. Les sceptiques les plus déliés en sont infestés autant que les plus importants théologaux. Renan, par exemple, dont cependant M. l'abbé Margival admire « tant de pages éblouissantes » et « le brillant et large courant d'exégèse sacrée qui s'est épanché si magnifiquement » dans les *Origines du Christianisme* et dans l'*Histoire d'Israel,* Renan est un idéaliste, un éclectique, un aprioriste, disons tout, un théologien. Ne serait-ce pas plutôt que la « pure critique » est un idéal a priori et M. l'abbé Margival un théoricien abstrait?

C'est, en effet, une vérité élémentaire que l'esprit de système fausse l'observation des faits et obscurcit la claire vue des réalités les plus concrètes. Et celle-ci n'est pas moins élémentaire que les disciplines ne doivent pas être confondues, ou que, l'histoire étant une science de faits, la soumission aux faits en est la règle fondamentale. L'esprit

scientifique est à ce prix, tout le monde en convient. Mais quoi de plus complexe que les faits? M. l'abbé Margival, quand il parle des « humbles et patientes méthodes de la critique simonienne », semble n'avoir en vue que les faits les plus simples et une critique qui n'a qu'à être grammaticale, celle qui cherche le sens authentique de tel mot, de telle phrase, de tel document, et qui l'établit par la sémantique et la critique verbale. Il s'en faut que ce travail soit aussi simple que le veut M. l'abbé Margival, comme si la conjecture et l'analogie n'y avaient nulle part! Mais ce qu'il faut retenir, c'est que ce travail indispensable à l'historien critique, n'est qu'une portion de sa tâche, enquête préalable et rien de plus. Qui donc voudrait enfermer l'historien dans ces préliminaires? Or, dépasse-t-il ces préliminaires, il se trouve aux prises avec les délicats problèmes de la critique interne : il doit dater ses documents, les authentiquer, en découvrir les sources. La critique proprement historique vient ensuite : il a à calculer la valeur relative du témoignage que le document rend aux faits qu'il rapporte, et qui varie selon la qualité du témoin et la tendance du récit. Qui niera tout ce qu'il y a de moral dans ces délicates enquêtes? Puis viendra le moment de dégager du témoignage le fait, de restituer la suite et la dépendance des faits, de retrouver l'évolution de telle institution ou de telle doctrine, de découvrir les énergies motrices, de replacer institutions, doctrines, âmes, dans le milieu et au moment où elles furent suscitées. Nous aurons alors, non plus les matériaux préparatoires d'une histoire, mais l'histoire même. Comme nous voilà loin du pur esprit imaginé par M. l'abbé Margival! Car, dans son plein exercice, la critique historique est une sorte d'expérience rétrospective; l'hypothèse s'y ajoute qui est une imagination reconstructrice; il n'est pas jusqu'à l'humeur qui ne guide parfois l'historien, et nous le lui pardonnons de bon cœur, sachant bien que l'histoire, la plus scrupuleusement critique, ne sera jamais qu'une approximation personnelle.

Que si nous abordons la « critique sacrée », cette exégèse, cette hagiographie, dont la critique simonienne entend faire une science autonome affranchie de toute spéculation théologique, la tâche de l'historien va se compliquer de la question du surnaturel. Ne dites pas que vous voulez laisser parler les faits eux-mêmes, car vous avez à juger d'abord le témoignage. Le surnaturel historique est-il ou n'est-il pas toujours une formation légendaire? Il faut que vous preniez parti, et par suite que vous fassiez rentrer dans l'histoire une « spéculation théologique », ou, si vous vous réservez indéfiniment, que vous condamniez indéfiniment à une équivoque votre conscience d'historien.

*
* *

Après avoir refusé audience à la théologie quelle qu'elle soit, après avoir posé comme méthode l'empirisme, la démarche de la critique simonienne va consister à exposer « avec la précision de la science la série des manifestations de la pensée religieuse depuis les rédacteurs anonymes du Pentateuque jusqu'aux plus récents des commentateurs de la Bible ». Elle va « dès l'abord au fondement même de la croyance chrétienne », et elle « entreprend de chercher dans la seule histoire, mais dans l'histoire complète de la Révélation biblique continuée par la tradition ecclésiastique, la solution des problèmes que le dogmatisme ne peut trancher » (p. XVIII).

Observons dès l'abord que cette démarche implique un nouveau postulat. Comment, en effet, notre empiriste connaît-il la Révélation assez pour la reconnaître sans plus d'hésitation dans la seule Écriture biblique et dans la seule Tradition ecclésiastique? Pourquoi borner le champ de l'histoire religieuse? Si notre empiriste a, par sa conscience, une certaine idée du divin qui l'induise à reconnaître le divin dans la Bible et dans la Tradition sitôt que cette Bible et cette Tradition lui sont présentées, il n'est plus un empiriste, puisque la série des manifestations de la pensée reli-

gieuse qu'il croit uniquement historique a son *terminus a quo* dans sa propre pensée.

Prenons donc comme un spécimen arbitrairement choisi « la série des manifestations de la pensée religieuse depuis les rédacteurs anonymes du Pentateuque jusqu'aux plus récents des commentateurs de la Bible ». Ici, un théologien de profession s'étonnerait assurément que l'on fasse une seule et même série des auteurs que nous appelons inspirés et de leurs commentateurs, comme si ces manifestations de la pensée religieuse étaient issues de la même source; mais ce serait-là une difficulté a priori, de celles auxquelles M. l'abbé Margival nous a prévenus qu'il ne s'arrêtait point. Au contraire, il nous promet que de cette étude d'histoire pure va se dégager « la solution des problèmes que le dogmatisme ne peut trancher ».

Cette solution se ramène à trois termes :

1° la Bible et la Tradition sont dominées par une « incontestable loi d'évolution ».

2° L'évolution de la pensée religieuse n'est pas un passage du simple au complexe, de l'indéfini au défini, mais une adaptation incessante de la « religion » aux formes d'esprit variées de ceux qui successivement s'y soumettent. Ne nous étonnons pas si les pensées anciennes deviennent un jour « aussi inconcevables pour les écrivains postérieurs que le sont, pour l'homme fait, les idées de son premier âge » (p. 152). La Bible, en son sens littéral, pourra nous devenir une lettre morte, et alors l'allégorie et le symbolisme seuls donneront aux textes sacrés « leur véritable prix pour la conscience religieuse » (p. 186), encore que ce symbolisme soit lui-même caduc et subjectif. Chaque âge de théologiens apportera ainsi son contingent de sens nouveaux, parce que chacun « ne peut lire la Bible, qu'à travers le prisme toujours variable des préoccupations religieuses contemporaines » : les notions prétendues traditionnelles ne se perpétuent qu'à la condition de se modifier sans cesse (p. 180).

3° Pourtant toutes les périodes comme toutes les écoles sont soumises à une unité manifeste. Simon aimait à dire qu'il y a eu de tout temps dans l'Église « comme un abrégé de la religion sur lequel on se réglait pour tout entendre » (p. 180). M. l'abbé Margival le reconnaît aussi. Mais, pour lui, cette continuité est une « continuité morale » (p. 181), simplement. « Tel est, en effet, le privilège de l'enseignement traditionnel : assez souple pour se plier à des conditions historiques toutes différentes, non seulement il s'accommode et se modifie, mais il semble parfois changer du pour au contre, sans que les lois essentielles qui sont à la base de ce grand développement religieux en soient elles-mêmes ébranlées » (p. 164).

La théorie que nous venons de rapporter dépasse de beaucoup la pensée de Simon. M. l'abbé Margival nous prévient d'ailleurs lui-même que Simon ne jugeait pas tout à fait ainsi les « variations » de la pensée des commentateurs et des théologiens, lesquelles à ses yeux laissaient entier cet « abrégé de la religion » qui servait à tout entendre. Simon était en cela d'accord avec l'Église qui a toujours distingué la foi de l'opinion. Laissons à l'opinion toutes les franchises qui lui appartiennent; admettons même que les formules les plus ecclésiastiques de la foi ont une élasticité grande: il restera toujours un « abrégé de la religion », sans lequel le christianisme présenterait cette antinomie intime de n'avoir jamais été intégré, tout en étant dans une perpétuelle désintégration.

Il n'aurait jamais été intégré, en effet, puisque ni la doctrine des théologiens, ni la lettre de l'Écriture, si nous en croyons M. l'abbé Margival, n'en ont jamais exprimé le contenu positif. Pour si étonnante que soit cette thèse, M. Margival ne craint pas de la tenir pour assurée. Et c'est ici qu'est son erreur fondamentale.

Simon, dit-il, « savait combien la Révélation est irréductible à la seule sagesse rationnelle, et c'était sa préoccupation la plus constante de montrer combien le contenu po-

sitif de la religion la distingue de la philosophie » (p. 236). Simon et Fénelon « avaient une même idée de la révélation divine et des moyens qu'elle prend ici-bas pour l'éducation religieuse des âmes : au lieu d'en faire, comme plus d'un, une somme de vérités mécaniquement communiquées par la voix de Dieu et enregistrées par la mémoire de l'homme, ils y voyaient un enseignement économique, toujours sagement mesuré par la Tradition » (p. 16). Or, dirons-nous, comment un enseignement ne consisterait-il point en la présentation de quelque chose qui se donne pour une vérité? Que sera un enseignement qui ne sera pas susceptible d'être enregistré par la mémoire de l'homme? La révélation ne devient-elle pas, à ce compte, l'inexprimable même, que l'homme perçoit par un acte, qui n'est pas un acte de pensée, mais une émotion?

Il semble bien, en effet, que pour Simon, « si l'unité est fondamentale dans l'esprit humain, ses modes d'activité n'en constituent pas moins des catégories irréductibles; il y faut distinguer plusieurs ordres, la pensée et la charité, qu'on ne gagne rien à confondre » (p. 238). La Révélation, irréductible à la pensée, sera la catégorie de la charité. L'Église, par une conséquence toute logique, ne sera plus pour nous que l'éducatrice de la charité. Elle a pour rôle « de rendre possible cette expérience toujours nouvelle du divin, cet empirisme surnaturel qui ne fournit de satisfaction aux besoins de l'âme humaine qu'à la condition d'être toujours occasionnel et relatif » (p. 180). En d'autres termes, la Révélation étant irréductible à la pensée, la conservation de la Révélation dans l'Église est l'expérience que les consciences humaines y trouvent du divin inexprimable, expérience qui ne saurait se traduire qu'en des expressions muables et relatives. Le concept que Simon s'est donné de la Révélation est si en dehors des catégories de l'esprit et si inconditionné, qu'il ne court plus aucun risque d'être compromis par la science des réalités les plus concrètes. La notion qu'il a de l'Église est si peu celle d'une Église

enseignante, et moins encore infaillible, qu'il ne court aucun risque d'être gêné par une formule de foi, définitive, irréformable, n'y ayant plus rien, dans cette sorte d'office divin que l'Église remplit ici-bas, que de relatif. Bon pour des théologiens du vieux jeu de lui demander les éléments d'une certitude intellectuelle.

***

Nous avons conduit notre analyse assez loin pour pouvoir conclure que la critique simonienne telle que la présente M. l'abbé Margival nous offre, en fin de compte, une philosophie de la religion. Mais quelle est-elle?

Quelle place y tiendra la personne et l'œuvre du Christ?

Que veut dire M. Margival quand il avance que le développement de la théologie chrétienne a pour point de départ l'interprétation allégorique de l'Ancien Testament par les auteurs du Nouveau, et que tout le monde voit ce que cette interprétation a de « logiquement insuffisant, ou, mieux encore, d'historiquement caduc » (p. 192)?

Les Protestants kantiens nous conservaient encore le royaume de Dieu et la personnalité transcendante du Christ : la critique simonienne, après avoir supprimé la lettre et la tradition, le dogme, la révélation, ne nous laissera-t-elle plus d'acte de foi à faire qu'à l'inconnaissable spencérien!

Nous ne pourrions marquer plus fortement la gravité d'une attitude si nouvelle; mais nous en aurons dit assez pour mettre les esprits en garde contre la doctrine décevante où s'est égaré le beau talent littéraire de M. l'abbé Margival.

Nous sera-t-il permis, en terminant, de réclamer au nom de deux illustres morts, le jésuite Petau et le cardinal Newman? M. l'abbé Margival s'efforce de les rattacher à la famille d'esprits dont était Simon; mais si la critique simonienne est telle que nous venons de la voir décrite, de combien elle dépasse ces deux fermes esprits et combien ils retardent

sur l'*Aufklärung* qu'elle nous annonce? M. Margival est mieux inspiré quand il voit en Newman un pénétrant psychologue en même temps qu'un historien, et lorsqu'il l'appelle de son vrai nom un théologien (p. 195), un théologien tout ensemble critique et positif. Newman, surtout vers la fin de sa vie, a connu le problème que soulève l'investigation historique, non plus entre les églises, mais entre le christianisme et l'agnosticisme; nous avons quelque raison de penser qu'il ne se fût pas contenté de la solution, toute pleine de postulats et d'illusions, que nous présente la critique simonienne. Et si Petau eût connu, et le problème et la solution, c'est du coup qu'il aurait énergiquement prononcé le mot que lui prête Bayle : « Je suis trop vieux pour déménager! »

***

SAINT PROSPER D'AQUITAINE[1]

Dans l'histoire de la théologie patristique, saint Prosper d'Aquitaine apparaît comme le plus ferme et le plus brillant des disciples de saint Augustin et le fidèle champion de ses doctrines sur la grâce. Dans la poésie chrétienne au Ve siècle, il offre un caractère particulièrement original et son talent lui assure un rang privilégié. M. Guizot a pu qualifier son poème *de Ingratis* — contre les ennemis de la grâce ou les semipélagiens — « l'un des plus heureux essais de poésie philosophique qui aient été tentés dans le sein du christianisme »[2]. Sans ce poème célèbre, M. Valentin n'aurait pas songé à lui consacrer une étude approfondie, qui a été sa thèse française pour le doctorat ès lettres. Mais, ayant jeté son dévolu sur saint Prosper, il a voulu l'étudier sous tous ses aspects, dans l'ensemble et le détail complets de sa vie et de ses œuvres. Il me semble dès lors utile de résumer en quelques pages les travaux dont saint Prosper a été l'objet dans le passé, avant d'examiner le livre de mon excellent collègue. Ce sera le moyen de mieux comprendre et l'œuvre de saint Prosper dans son vrai sens et sa vraie portée, et le mérite du nouveau docteur, qui a mis au point les recherches de ses prédécesseurs et qui a su encore y ajouter de notables enrichissements. D'ailleurs, quoique son ouvrage doive m'être d'un grand secours pour cette première partie de mon étude, je dois dire que sa

1. *Saint Prosper d'Aquitaine, étude sur la littérature latine ecclésiastique au Ve siècle en Gaule*, par l'abbé L. Valentin, docteur ès lettres... Paris, A. Picard, Toulouse, Ed. Privat. 1900. Grand in-8° de 934 pp. Prix : 10 francs.

2. *Hist. de la civilisation en France*, 4e leçon.

bibliographie n'est peut-être pas prise d'assez haut[1] et offre quelques lacunes : c'est un bien léger défaut dans un livre si complet, si fouillé sur tous les points. Mais c'est aussi et surtout une satisfaction pour le critique d'apporter quelques nouvelles contributions, si faibles soient-elles, à un trésor d'une richesse presque surabondante.

I

L'influence des œuvres de saint Prosper sur ses contemporains apparaîtra dans l'esquisse de sa vie. Il est difficile de la suivre dans le moyen âge, qui semble bien l'avoir peu étudié : il n'est guère cité alors que par Hincmar dans sa polémique contre Gottescalc. C'est à partir de la Renaissance qu'il attire de nouveau l'attention et reprend peu à peu son importance.

Les travaux modernes qui le concernent peuvent se diviser comme les éditions de ses œuvres. Or Schœnemann[2] divise ces dernières en trois époques bien marquées, dont la première n'offre guère que des tâtonnements; la seconde commence en 1539 par la première édition du poème des Ingrats, et la troisième en 1711 par l'édition-type de ses œuvres complètes.

Dans la première période on ne connaît pas encore la principale œuvre poétique de saint Prosper et on lui attribue plusieurs *spuria* et surtout le livre célèbre *de vita contemplativa,* qui est de Julien Pomerius, son contemporain, comme le P. Sirmond l'a démontré au XVIIe siècle et comme saint Isidore de Séville l'avait expressément marqué dès le sixième[3]. Parmi les dix incunables qui portent le nom de saint Prosper dans le répertoire bibliographique

1. Elle ne remonte guère plus haut que l'édition des Œuvres complètes en 1711 (P. 209 sqq.).
2. *Bibliotheca historica Patrum latinorum,* t. II, 1022 sqq.
3. *Scriptores eccl.*, c. XII.

de Hain[1] quatre renferment surtout le *de vita contemplativa;* les autres offrent exclusivement ses épigrammes. Ainsi, dans les premiers temps de la Renaissance, c'était surtout un ouvrage apocryphe qui consacrait la renommée littéraire et ascétique de saint Prosper; de nombreuses petites poésies, d'une lecture relativement facile, conservaient son renom poétique; mais ni sa principale œuvre de poète, ni ses vrais ouvrages théologiques n'étaient encore sérieusement connus.

Au XVIe siècle ces derniers se révèlent l'un après l'autre. Le livre contre Cassien (*contra Collatorem*) paraît à Mayence en 1524 et à Bâle en 1528; ses opuscules à Ruffin et aux Génois, à Paris en 1533; une collection plus riche, à Venise en 1538 : *Opuscula de gratia et libero arbitrio S. Prosperi Aquitani episcopi rhegiensis, viri religiosissimi, divi Augustini discipuli et in divinis scripturis eruditissimi.* On voit qu'à l'aurore des luttes dogmatiques du protestantisme l'attention se portait déjà très particulièrement sur l'illustre disciple du Docteur de la grâce.

La seconde période commence en 1539 par une édition de Lyon, chez Sébastien Gryphe, où paraissent pour la première fois l'Exposition de saint Prosper sur les cinquante et un derniers psaumes, le poème douteux *de Providentia Dei,* et surtout son œuvre capitale, le poème *de Ingratis.* L'éditeur se flatte d'avoir particulièrement soigné cette publication; de s'être adressé par lettre à des savants de France et d'Allemagne pour retrouver tout ce qui pouvait exister encore du saint auteur dans les vieilles bibliothèques[2] et d'avoir mis tous ses soins à la collation des manuscrits et à la correction des textes. Malheureusement il ne donne pas de détails précis sur ces manuscrits, en particu-

1. *Repertorium bibliogr.* (1831), vol. II pars II. p. 161-162.

2... Proinde huc illuc missis litteris, negotium dedi amicis et Gallis et Germanis..., ut quidquid hujus auctoris apud eos in antiquis bibliothecis lateret, tam lacerum quam integrum ad me transmitterent...

lier sur celui ou ceux qui ont servi à l'édition princeps du *de Ingratis*. Cette édition a été répétée en 1540 à Cologne. Le fougueux luthérien Flaccius Illyricus en donnait une autre en 1560; ce n'était pas pour la dernière fois que l'hérésie s'attachait à un livre où plus d'un passage pouvait prêter à de fâcheuses interprétations. Une édition d'origine moins suspecte et corrigée sur nouveaux frais fut imprimée à Louvain en 1565 par les soins de Jean Soteaux avec le concours du fameux théologien Jean Hessels. Les éditeurs, dans leur préface, en avaient exclu le *de Providentia* comme infecté de pélagianisme et néanmoins ils le laissèrent à sa place dans le volume. De nouvelles corrections recommandent l'édition de 1577 publiée à Douai par Jean Olivier, inconnu d'ailleurs, qui se déclare modestement plus versé dans les études littéraires que dans la théologie et la patristique. Mais en général, il est évident que des préoccupations théologiques forment à cette époque le principal souci des éditeurs de saint Prosper.

Dans les premières années du XVIIe siècle c'est surtout sa chronique qui occupe les éditeurs : Henri Canisius en 1601, Arnaud de Pontac, évêque de Bazas, en 1604, Joseph Scaliger en 1606, Pierre Pithou vers le même temps, Jean Duchesne en 1636 [1], etc... — Mais les querelles jansénistes ne devaient pas manquer de donner un intérêt plus vif que jamais au poème des Ingrats et aux autres ouvrages de Prosper sur la grâce. Des éditeurs peu suspects, le P. Théophile Raynaud en 1671, les directeurs de la *Bibliotheca maxima Patrum* de Lyon en 1677, répétaient l'édition de Jean Olivier. Les Bénédictins de Saint-Maur publiaient avec plus de correction une partie de ses œuvres au tome X^e de leur Saint Augustin (1690).

Il y a une preuve curieuse du peu d'usage qu'on avait fait jusqu'alors, en cette matière, de l'œuvre capitale du poète chrétien. Le célèbre théologien espagnol Jean Ripalda, dans

1. On peut voir le détail de ces publications dans Schœnemann, *op. et loc. citt.*

son livre *adversus Baium et Baianos* (Cologne 1648), voulant prouver que la grâce suffisante est commune à tous les hommes, s'appuie sur des vers de saint Prosper que je vais citer d'après la version de Saci :

A tous étant offerte, elle est commune à tous.
C'est un bien général, et Jésus nous le donne
Voulant nous sauver tous, sans exclure personne.
Mais l'homme appercevant cette haute clarté
Meut lui-même vers Dieu sa propre liberté;
Lui-même ouvre son cœur à la grâce nouvelle
Et par son propre choix suit la voix qui l'appelle.
Cette clarté du ciel brille de toutes parts;
Nul homme n'est privé de ses divers regards.

Mais par malheur ces pensées, que Ripalda attribue à saint Prosper, font partie, dans son texte, d'une objection semipélagienne. Il y a eu méprise de la part du savant jésuite, qu'il est ridicule d'accuser ici de mauvaise foi comme l'a fait un théologien janséniste [1]. Il ne s'ensuit pas non plus qu'il faille censurer, sous couleur de semipélagianisme, la doctrine large qu'il soutient sur l'universalité de la grâce. Cette doctrine s'unissait, chez les hérétiques marseillais, à une subordination primordiale et constante de la grâce au libre arbitre, erreur rejetée par Ripalda et par les molinistes les plus prononcés.

Le jansénisme n'en tirait pas moins avantage des textes de saint Prosper, comme des passages de saint Augustin qui leur correspondent. Jansénius cite assez souvent le disciple à côté du maître; il a pourtant usé plus rarement de ses vers que de sa prose [2]. Antoine Arnauld ne l'oublia pas dans ses divers écrits polémiques, en particulier dans son *Apologie pour les saints Pères de l'Église défenseurs de la grâce de Jésus-Christ* (1650), ouvrage qui du reste n'a

1. *Vulpes Ripaldae capta a theologis lovaniensibus.* Ce gros factum, attribué à Sinnich, docteur de Louvain, a été réimprimé tout entier avec traduction française dans les *Annales des soi-disans jésuites* (Paris, 1769), t. IV, 233-445.

2. On trouve des citations poétiques de saint Prosper dans le second tome de Jansénius : *De gratiâ primi hominis*, c. VII; *de statu naturae lapsae*, liv. Ier, c. XII, liv. IV, c. VII.

***

jamais subi de condamnation. Il s'y sert de la traduction en vers français du *de Ingratis*, dont je vais parler.

Ce poème fut étudié de près à Port-Royal. Il devait intéresser et occuper surtout le confesseur des religieuses, Le Maistre de Saci, bien connu, non seulement par sa traduction de la Bible, mais encore par ses versions poétiques des hymnes de l'Église, sans parler des rimes du *Jardin des racines grecques* et des déplorables *Enluminures de l'Almanach des Jésuites*. Dès 1647 parut chez la veuve Martin Durand, à Paris, en un volume in-quarto, une belle édition du poème *de Ingratis,* « avec l'excellente traduction française en prose et en vers qu'en fit M. de Saci et que l'on juge comparable à l'original » : ainsi parle dom Rivet[1], juge un peu suspect d'indulgence. Sainte-Beuve la traite au contraire avec une extrême sévérité. M. Valentin, qui a étudié de près la double version du célèbre port-royaliste, constate la pâleur et la timidité de sa prose, mais ne refuse pas tout mérite d'élégance et de noblesse à ses vers laborieusement composés.

On sait que Jean Racine avait succédé à Sacy traducteur des hymnes de l'Église et l'avait surpassé sans peine dans cette œuvre délicate ; de même Racine le fils sembla se piquer d'émulation en face de la vieille traduction poétique de saint Prosper. Toutefois, le *Poème sur la grâce* (1720) n'est plus ni une version, ni une imitation directe du poème *de Ingratis*. Louis Racine a pris le sujet de plus haut : il a voulu faire une exposition large et précise à la fois des dogmes catholiques de la chute originelle de l'homme, et de sa réparation par la grâce. Il a eu cependant une préoccupation particulière de polémique, qui donne à son poème une couleur d'école, pour ne pas dire de secte : il a voulu combattre le molinisme et défendre expressément la grâce efficace par elle-même. Aussi son œuvre a-t-elle prêté aux reproches de l'école opposée et à l'accusation, excessive pourtant, de jan-

1. *Hist. littér. de la France*, t. II, Saint Prosper.

sénisme. Avant même qu'elle eût paru, quand elle n'était connue que par des communications presque intimes, Voltaire la combattait déjà dans des vers restés célèbres.

Cher Racine, j'ai lu dans tes vers dogmatiques
De ton Jansénius les erreurs fanatiques.
Quelquefois je t'admire et ne te crois en rien.
Si ton style me plaît, ton Dieu n'est pas le mien.
Tu m'en fais un tyran, je veux qu'il soit mon père.
Ton hommage est forcé, le mien est volontaire.
De son sang mieux que toi je reconnais le prix :
Tu le sers en esclave et je l'adore en fils.
Crois-moi, n'affecte point une inutile audace.
Il faut comprendre Dieu pour comprendre sa grâce.
Soumettons nos esprits, présentons-lui nos cœurs,
Et soyons des chrétiens et non pas des docteurs[1].

Dès que l'œuvre eut paru, « on en fit, dit le P. Patouillet, une critique littéraire et une critique dogmatique »; l'auteur du *Dictionnaire des livres jansénistes*[2] se contente de résumer cette dernière, qui reproche à Louis Racine d'enseigner la réprobation positive et de donner un caractère nécessaire soit à la damnation, soit au salut de tous les hommes. Sur ce dernier point le poète pouvait opposer à ses adversaires les réponses accoutumées des théologiens catholiques partisans de la prédestination gratuite. Quant à la réprobation positive, elle n'est vraiment pas dans sa pensée : la réprobation dont il parle n'est pas antécédente au péché originel et ne représente que la doctrine augustinienne des âmes laissées en grand nombre dans la « masse de perdition » par un décret juste, quoique mystérieux, de la volonté divine. Il faut avouer d'ailleurs que son opinion sur le péché originel et la punition qui lui est réservée est la plus dure parmi celles que l'Église n'a point condamnées. M. Va-

1. Ces vers parurent avant la publication du *Poème de la grâce*, dans divers journaux, par exemple dans les *Mémoires historiques et critiques* (p. 6), qui font cette remarque : « Je ne sais si le public qui est accoutumé à être si favorable à M. de Voltaire, poussera l'indulgence jusqu'à lui pardonner l'injure qu'il fait à M. Racine, en lui attribuant des erreurs qu'il ne soutient point. »

2. T. III (1755). Cet art. a été copié dans le *Dictionnaire des Jansénistes*, moderne compilation anonyme et annexée dans l'*Encyclop. Theol.* de Migne au *Dictionn. des hérésies* de Pluquet.

lentin n'en a pas moins raison de faire valoir, en faveur de l'orthodoxie de Louis Racine, la pieuse onction qui respire dans la plupart de ses vers et l'humble soumission de sa dédicace au pape Benoît XIV. Il est d'ailleurs équitable, sympathique même pour la valeur littéraire de l'écrivain, tout en le déclarant plus versificateur que poète, et inférieur à saint Prosper par la vigueur et l'éloquence autant qu'il le surpasse par la méthode et la variété du détail. — Pour ne pas séparer de Saci son disciple éloigné, Louis Racine, nous avons franchi pour un moment la seconde période, celle des publications partielles, qu'il nous faut ici reprendre et finir.

Les belles et savantes éditions bénédictines des Pères devaient faire désirer un Saint Prosper enfin complet et muni d'un appareil critique satisfaisant. Le docteur Steyaert en donna l'avant-goût dans une édition soignée et annotée du poème des *Ingrats*, qui fait partie du troisième volume de ses opuscules (Louvain, 1703). Ce théologien est surtout fameux pour avoir soutenu de longues polémiques avec Antoine Arnauld. Mais avant de se prononcer contre le parti janséniste, il avait passé pour être plutôt un de ses adhérents. A cette période de sa vie appartient son commentaire sur le poème de saint Prosper, qui est passé dans l'édition définitive dont je vais parler. Le texte et les notes de Steyaert ont été d'ailleurs reproduites par Jean Le Clerc dans l'*appendix Augustiana,* qui forme le tome onzième du Saint Augustin des Bénédictins, réimprimé à Anvers.

La troisième époque de la bibliographie prospérienne s'ouvre enfin en 1711 par ce que j'ai appelé l'édition-type, publiée à Paris chez Desprez et Desessartz : *Sancti Prosperi Aquitani, Sancti Augustini discipuli, Sancti Leonis Papae Primi Notarii, Opera omnia, ad manuscriptos codices nec non ad editiones antiquiores et castigatiores emendata,*

1. Voyez tout le chapitre VI du volume de M. V. : *Traductions et imitations des œuvres de saint Prosper* (p. 606-650).

nunc primum secundum ordinem temporum disposita; in-fol. Les éditeurs ne se faisaient point connaître; on sait que le principal était Le Brun Des Marettes [1], connu surtout par ses *Voyages liturgiques en France,* qui n'avait fait pourtant que préparer ce grand travail; la publication en fut confiée à un savant prêtre, Luc Urbain Mangeant, peu connu d'ailleurs, à telles enseignes que plusieurs bibliographes ont altéré son nom, l'appelant les uns Mangeaut (*Mangeltus*), les autres Maugeant. Ce beau volume s'ouvre par une vie latine de saint Prosper, modèle d'érudition sobre et sûre. Au reste, les éditeurs n'ont eu que la peine et le mérite de la traduire du français de Tillemont; elle fait partie du XVIe volume des *Mémoires pour l'histoire ecclésiastique,* qui ne parut que l'année suivante; mais le manuscrit avait été communiqué aux éditeurs de saint Prosper par ceux de Tillemont. Le recueil est bien complet : 952 colonnes pour les œuvres proprement dites et 416 pour les pièces ajoutées, telles que la treizième conférence de Cassien, les canons du second concile d'Orange, des fragments de saint Augustin et de saint Léon pour l'histoire du semi-pélagianisme, etc. Des sommaires, des notes marginales, une excellente table générale, facilitent l'usage et l'intelligence du texte. Aussi l'ouvrage fut-il universellement bien reçu. Toutefois, les journalistes de Trévoux (novembre 1712) se plaignirent doucement de n'y pas trouver quelques explications plus satisfaisantes sur les passages dont les jansénistes abusaient; ils reprochèrent même aux éditeurs de s'être mal expliqués « dans les sommaires de la seconde et de la troisième partie du poème ».

Un incident particulier vint donner une nouvelle occasion aux inquiétudes des théologiens au sujet de certaines expressions de saint Prosper. La bulle *Unigenitus*, publiée en 1713 contre les *Réflexions morales sur le Nouveau Testament* du P. Quesnel, condamnait, sous le numéro XIII, la

1. Schœnemann a tort d'en faire un bénédictin de Saint-Maur; Quérard se trompe encore plus étrangement en le disant jésuite.

proposition suivante, tirée des notes sur saint Marc, II, 11 : « Quand Dieu veut sauver l'âme, en tout temps en tout lieu, l'indubitable effet suit le vouloir d'un Dieu ». La proposition avait paru suspecte d'hérésie ; le pape Clément XI avait ajouté pourtant, de sa propre main, ces mots significatifs : *ni tamen sint ipsissima verba sancti Prosperi, ut dixit cardinalis sancti-Clementis in suo voto; quod est videndum*[1]. On dut donc y regarder de près, et le texte français, constitué par deux vers de la traduction de Sacy, ne dut pas paraître traduire trop infidèlement les vers latins correspondants du poème de saint Prosper. La proposition resta cependant sous l'anathème, sans que le Souverain Pontife ait prétendu condamner saint Prosper lui-même. La raison en est facile à saisir : le vrai sens de la proposition est indiscutable, visant la volonté absolue de Dieu, qui ne peut manquer d'effet; mais, dans le jansénisme du XVIIIe siècle, toute volonté salutaire de Dieu était confondue, au mépris de la liberté humaine, avec la volonté absolue et la toute-puissance même du Créateur[2].

Dans le courant du XVIIIe siècle, c'est en Italie encore plus qu'en France que se développe ce qu'on peut appeler la littérature prospérienne. Il y a, ce me semble, deux causes principales de ce fait : d'abord, l'extrême activité et le très sérieux progrès de la littérature ecclésiastique dans la péninsule; ensuite, et surtout, la naissance et le succès d'une théologie rigoureusement augustinienne, plus ou moins purgée de jansénisme, dont les tenants les plus célèbres furent le cardinal Noris et les augustins Bellelli et Berti. On sait que le pape Benoît XIV prit lui-même la défense de cette école augustinienne contre l'inquisition d'Espagne et quelques évêques de France.

1. Ce détail est tiré d'un document publié par Guettée, *Histoire de l'Église de France*, t. XI, appendice.

2. Les défenseurs de la Bulle ont plaidé pourtant en ce sens, avec plus ou moins de bonheur; voir, par ex., les *Anti-hexaples* du P. Paul de Lyon, capucin (Lyon, 1721), t. I, p. 281. Mais la simple connexion avec la doctrine quesnellienne que j'indique constitue une explication plus simple et plus naturelle.

A la suite d'un théologien romain, Salinas, qui publie à Rome une nouvelle édition de saint Prosper en 1732, un professeur plus célèbre, Pierre-François Foggini, édite dans la même ville, après une collation attentive de divers manuscrits surtout vaticans, une érudite et précieuse collection des mêmes œuvres, précédées des principaux opuscules de saint Augustin sur la grâce [1]. Cette importante publication, dédiée au pape Clément XIII, eut le succès qu'elle méritait, en Italie et au dehors. Les Jésuites ne la virent pourtant pas sans quelque défiance, mais se gardèrent de contester l'orthodoxie du savant éditeur. En la présentant pour la première fois à son public, le P. Zaccaria se contente de cette réflexion bien suggestive : « Il n'y a maintenant qu'une chose à désirer, c'est que Dieu éclaire les lecteurs pour une bonne et droite intelligence de ces précieux opuscules : sans quoi, à combien d'entre eux l'on pourra dire : *Putasne intelligis quae legis?* en ajoutant encore : *et credis te intelligere?* » [2]. On connaissait les doctrines ultra-sévères de Foggini, qui se manifestèrent particulièrement en 1750 par un ouvrage *de paucitate adultorum fidelium salvandorum*, où il attribue aux Pères de l'Église sur cette question délicate une unanimité qui est loin d'exister [3]. Mais les appelants de France ne pouvaient accueillir qu'avec reconnaissance cet opuscule très augustinien. Il fut réimprimé à Paris en 1759 par les soins de Claude Lequeux, bien connu comme éditeur de Bossuet, remplacé dans cette œuvre laborieuse par son confrère en jansénisme dom Déforis. Lequeux répéta aussi, toujours à Paris (1760), l'édition de saint Prosper : *De gratia Dei opera omnia, juxta exemplar Romæ editum*, après celle des opuscules de saint Augustin sur la même matière

1. Cette collection, qui commença à paraître en 1731 et qui ne forme pas moins de huit volumes, renferme, outre saint Augustin et saint Prosper, saint Fulgence, saint Remi de Lyon et saint Prudence de Troyes. C'est une vraie encyclopédie patristique *de Gratia*: l'auteur s'y montre, comme dans ses autres ouvrages, critique fort habile, mais ne dément pas, en somme, la réputation qu'il avait de pencher vers les doctrines jansénistes.

2. *Storia letteraria d'Italia*, t. X, 382.

3. Voyez Hurter, *Nomenclator litterarius theol. cath.*, III, 338.

(1758). Il donna enfin une traduction française (1762) des œuvres de saint Prosper, en ajoutant sur le titre : [*Œuvres...*] *traduites sur l'édition de Rome.* Cette mention était sans doute une précaution prise contre les préventions des molinistes, et peut-être aussi contre la délicatesse de certains jansénistes, qui pouvaient bien trouver mauvais qu'on voulût remplacer la version de Saci, réputée un chef-d'œuvre. M. Valentin cite la traduction de Lequeux comme « excellente », sans lui accorder pourtant d'autre mérite saillant que la fidélité, atténuée encore par des altérations qui tenaient aux opinions de l'auteur.

Revenons en Italie pour prendre note d'une édition romaine des œuvres poétiques de saint Prosper en 1759, qui n'est connue que par le catalogue de la bibliothèque du comte de Firmian[1].

Signalons ensuite quatre traductions poétiques, dont l'intérêt, au moins pour trois d'entre elles, est moins dogmatique que littéraire. La première, de l'abbé G. F. Giorgetti, est en octaves, contre l'usage ordinaire des poèmes didactiques : ce qui n'était pas pour mettre le traducteur plus à l'aise. Elle a pour titre : *Il poema di S. Prospero Aquitano degl'Ingrati, o sia sopra la Grazia* (Venise 1751). En applaudissant au talent de l'auteur et à la valeur de sa notice préliminaire et de ses notes, le journaliste déjà cité de la *Storia letteraria* regrettait, à tort ou à raison, qu'il n'eût pas adouci davantage les passages de saint Prosper qui semblent favoriser le baïanisme. Il n'adressait pas le même reproche à la traduction en vers *sciolti* du P. dominicain C. A. Ansaldi (*I mille versi latini di S. Prospero d'Aquitania contro i semi-pelagiani...* Venise, 1753). Une troisième version, encore en vers sans rime, fut publiée à Vérone en 1764 par un bénédictin, le P. Ricci, qui emprunta son texte latin et ses annotations à l'édition parisienne[2].

1. C'est par distraction que M. Valentin a fait de ce personnage politique un éditeur de saint Prosper.

2. *Storia lett. d'Italia*, V, 340; VIII, 238.

Un autre religieux, le capucin Viator de Coccaglio, avait consacré à saint Prosper une nouvelle version poétique en vers *sciolti,* accompagnée de recherches volumineuses et d'une certaine portée théologique. Malheureusement ce bon père, quoiqu'il ait parfois commenté trop bénignement tel ou tel vers d'apparence janséniste dans sa *Ricerca sistematica sul testo e sulla mente di S. Prospero,* relative au poème des Ingrats (Brescia, 1756, gr. in-4), comptait parmi les rares Italiens ouvertement hostiles à la bulle *Unigenitus* : ce qui n'est pas pour recommander cet ouvrage, d'ailleurs trop diffus, ni surtout le volume encore plus verbeux qu'il publia sous ce titre : *Lo spirito filosofico, teologico, ascetico di S. Prospero d'A. ne' suoi epigrammi* (Brescia, 1769, in-4). Le texte latin, dans ces deux publications, est toujours emprunté à l'édition parisienne [1], qui fut encore réimprimée à Bassano en 1782 (2 vol. in-4).

Il faudrait noter enfin ici les discussions critiques, soit sur l'authenticité de telle ou telle œuvre de saint Prosper, soit sur la fausse tradition de son titre d'évêque de Reggio. Le P. Quesnel, dans son édition des œuvres de saint Léon (1675), avait touché plusieurs fois la première question, en montrant une tendance trop marquée à mettre à l'actif du grand pape le plus d'ouvrages possible, tandis que le chanoine provençal Antelmi (*De veris operibus sanctorum Patrum Leonis Magni et Prosperi Aquitani, Dissertationes criticae;* 1689) avait visé plutôt à augmenter la part de saint Prosper. Après l'édition romaine de saint Léon donnée par Cacciari (1753-55), qui ne réussit pas à mettre toutes les controverses au vrai point, celle que les frères Ballerini donnèrent à Venise (1755-57), avec leur profonde érudition théologique et leur critique très éprouvée, fournit sur ces points délicats les solutions à peu près universellement acceptées depuis. — Quant à l'épiscopat de Reggio, il fut soutenu encore, avec une obstination où le patriotisme avait plus de part que la

1. Voyez Hurter, *op. cit.*, t. III, 223.

science, par le P. Camille Affarosi (*Memorie istoriche del monastero di S. Prospero di Reggio,* 1737); mais cette thèse, déjà insoutenable, fut réfutée surabondamment par de nombreux critiques.

Ici s'arrête la bibliographie de saint Prosper [1]. La Patrologie de Migne n'a fait que reproduire l'édition de Mangeant avec des suppressions légitimes, mais aussi avec quelques défaillances de détail. La future édition critique, qui sans doute prendra place dans le *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* de Vienne, n'est pas même annoncée. Les travaux des écrivains contemporains sur saint Prosper comptent peu et donnent prise à plus d'un reproche. On peut même citer telle histoire universelle de l'Eglise où il n'est pas nommé, telle histoire de l'Église de France où le poème des Ingrats est passé sous silence. Un travail complet sur saint Prosper, au triple regard de l'histoire, de la théologie et de la littérature, était à faire. Il a été accompli par M. Valentin, avec une étendue de recherches qui étonne, avec un succès qui lui a valu le titre de docteur et une mention honorable de la Faculté des lettres de Bordeaux. — Ajoutons que le Souverain Pontife, à qui l'auteur avait fait hommage de ses deux thèses, si intéressantes pour l'histoire doctrinale de l'Église de France, a répondu à cette offrande par le titre romain de docteur en théologie. C'est avec le secours de ce grand travail qu'il me reste à esquisser un modeste tableau critique de la vie et des œuvres de saint Prosper.

Léonce Couture.

1. Il faut excepter sa *Chronique*, qui n'a obtenu que de nos jours (1892), par les soins de Mommsen, son édition définitive.

PAS NOVATIEN

MM. les professeurs Weyman[1], Zahn[2] et Haussleiter[3] ont consacré aux *Tractatus Origenis* publiés par A. Wilmart et moi, trois études très sérieuses. Si nous croyons non recevable la thèse qu'ils ont soutenue en commun que nos *Tractatus Origenis* seraient des homélies propres de Novatien, leurs recherches n'en ouvrent pas moins des perspectives d'un très vif intérêt et dont nous montrerons le parti qu'on peut, croyons-nous, tirer.

*
* *

Dans les prolégomènes que nous avons donnés à notre édition (p. XXII-XXIV), nous avions signalé le phénomène que présente le XVIIe de nos *Tractatus*, à savoir d'être fait d'emprunts textuels au *De resurrectione carnis* de Tertullien, et nous avions donné une explication de ce phénomène. Si, en effet, on essaie de reconstruire le système philosophique de l'auteur principal de nos *Tractatus*, on trouve que, pour lui comme pour Origène, l'homme est composé de trois éléments : le corps, l'âme, l'esprit. L'esprit est formé en nous par la grâce et la foi ; il est l'état de grâce, dirions-nous. Le corps est tout matière, et partant destiné à se corrompre, à se dissoudre et à disparaître. Mais l'âme est simple, aérienne, immortelle. Pour notre auteur, l'immortalité ne peut donc s'entendre que de l'âme et de l'esprit : « *Etsi caro moritur, anima tamen et spiritus permanet immortalis* » (p. 3). Ou encore : « *Anima... immortalis est in utroque* (c'est-à-dire dans le bien et dans le péché), *quia aut Deo semper vivit aut paenae... Corpus autem dissolvitur et labefactum tabescit* » (p. 4). La suite logique de cette doctrine est la négation de la résurrection de la chair, puisque la chair ne saurait être immortelle : la conséquence a été tirée par Origène, et, pensons-nous, devait être tirée par l'auteur principal de nos *Tractatus*. Mais l'éditeur latin de nos *Tractatus* veillait à l'orthodoxie, il a retouché çà et là des passages équivoques, et il a même réfuté l'erreur origénienne *ex professo*. A cette réfutation, en effet, est consacré le XVIIe *Tractatus*.

A première vue, cette XVIIe homélie frappe par l'absence de toute exégèse, et plus encore de toute exégèse allégorique. Elle s'annonce comme devant interpréter la leçon scripturaire qui vient d'être lue, « *hanc lectionem quae nunc recitata est* » (p. 181), et qui est la leçon d'Ézéchiel sur la réviviscence des ossements desséchés. Mais elle n'aborde pas le sujet. Elle rejette d'un mot l'interprétation allégorique qui voit dans ces ossements la

1. *Archiv für lateinische Lexikographie*, t. XI (1900), p. 467 et p. 545-576. Voyez aussi *Historisches Jahrbuch*, t. XXI (1900), p. 212-216.
2. *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. XI (1900), p. 348-360.
3. *Theologisches Literaturblatt*, t. XXI (1900), p. 153-158, 169-173, 177-182.

figure des enfants d'Israël dispersés par la captivité; et elle entreprend de montrer, non pas que la réviviscence des ossements est la figure de la résurrection de la chair, mais que la résurrection de la chair est de foi. C'est une thèse : « *Absit hoc a fide catholica, cum constet vere carnis resurrectionem iuxta testimonium scripturarum caelestium esse credendam* » (p. 181). La méthode habituelle à notre homéliste n'est plus reconnaissable, et l'on surprend ici, en pleine lumière, la dualité de l'auteur principal et de l'éditeur latin, l'un allégoriste ingénieux et d'une extrême richesse de figures, l'autre scholar appliqué et sans invention.

Car, ayant à réfuter ce qu'il appelle « *callida haereticorum argumenta* », notre scholar n'a pas un argument qu'il n'emprunte. M. Weyman, avec la rare connaissance qu'il a des écrivains latins, a le premier reconnu, dans un passage [1] qui nous avait fort embarrassés, un emprunt à Minucius Felix :

Tractat. Or. (p. 188-9) :

Facilius enim est reformare quod fuerit quam facere quod non fuit. Ecce insuper in solatium nostrum omnis natura resurrectionem futuram meditatur. Sol in occasum demergit ac nascitur, astra labuntur ac redeunt, flores occidunt ac revivescunt, post senium arbusta frondescunt, semina nonnisi corrupta revirescunt. Ita ergo erunt corpora mortuorum in sepulcro, ut arbores in hiberno : virorem suum abscondunt ariditate mentita.

... Hic ergo aeternus ignis et sapiens membra exurit et reficit, carpit et nutrit. Habet denique exemplum Aetnaei et Vesuvi montis [2] et ardentium undique terrarum : flagrant nec consumuntur, ardent nec cinerescunt. Ita paenale illud gehennae incendium non damnis ardentium pascitur, sed inexesa corporis laceratione nutritur.

Minucius (XXXIV, 10) :

Porro difficilius est, id quod non sit incipere, quam id quod fuerit iterare... Vide adeo, quam in solatium nostri resurrectionem futuram omnis natura meditetur. Sol demergit et nascitur, astra labuntur et redeunt, flores occidunt et revivescunt, post senium arbusta frondescunt, semina nonnisi corrupta revirescunt. Ita corpus in sepulcro, ut arbores in hiberno : occultant virorem ariditate mentita...

... Illic sapiens ignis membra urit et reficit, carpit et nutrit... sicut ignes Aetnaei et Vesuvi montis et ardentium ubique terrarum flagrant nec erogantur : ita paenale illud incendium non damnis ardentium pascitur, sed inexesa corporum laceratione nutritur.

Voilà le procédé de plagiat de notre rédacteur latin à l'égard de Minucius Felix. C'est le même procédé dont il va user à l'égard de Tertullien. Il lui emprunte les divers arguments scripturaires ou analogiques par lesquels celui-ci établit la thèse de la résurrection de la chair, les disposant d'ailleurs dans un ordre nouveau, les accumulant sans les développer, compilant, citant ici avec une grande liberté (p. 185 = *De resurr.* 49), citant ailleurs littéralement et comme il faisait pour Minucius Felix :

Tractat. Or. (p. 187) :

Denique caro abluitur ut anima emaculetur, caro ungitur ut anima consecretur, caro signatur ut anima salvetur, caro manuum impositione adumbratur ut sancto Spiritu inluminetur, caro corpore ac sanguine Christi vescitur et potatur ut anima de Deo saginetur. Unde et in mercede separari non possunt quae opere iunguntur.

De resurrect. carn. (8) :

Scilicet caro abluitur ut anima emaculetur, caro ungitur ut anima consecretur, caro signatur ut et anima muniatur, caro manus impositione adumbratur ut et anima Spiritu inluminetur, caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima Deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede quas opera coniungit.

1. Je le reproduis tel que le restitue M. Weyman, p. 575.

2. Pour ces mots nous n'avions qu'un ms. qui lisait : *aevaei iebusaei*. Le R. P. Lagrange le premier a conjecturé *Aetnaei et Vesuvi*. On voit la confirmation donnée par le texte de Minucius Felix à la conjecture très ingénieuse du R. P. Lagrange.

Id. (p. 182-183) :

Sed et rursus beatus apostolus repetit dicens : Exhibete corpora vestra hostiam vivam, sanctam, placentem Deo. Quomodo viva, si peritura sunt? quomodo sancta, si profananda sunt? quomodo placabilia, si damnanda sunt?... Nam ad Thessalonicenses velut solis radio scriptum, ita claret, quod lucifugae isti non libenter accipiunt, *etc.*

Id. (47) :

Haec erunt corpora nostra, quae Romanos obsecrat exhibere hostiam vivam, sanctam, placibilem Deo. Quomodo vivam, si peritura sunt? quomodo sanctam, si prophana sunt? quomodo placibilem, si damnata sunt? Age iam, quod ad Thessalonicenses ipsius solis radio putem scriptum, ita claret, qualiter accipient lucifugae isti Scripturarum? *etc.*

Ainsi procède notre éditeur latin dans ce XVIIe *Tractatus* qu'il a refait, empruntant à Minucius Felix et à Tertullien des arguments et des morceaux qu'il coud bout à bout sans plus d'invention ni d'art. On voit, du même coup, combien ce compilateur sans invention et sans art est à distinguer de l'auteur principal de nos *Tractatus*. — non seulement pour la doctrine, — mais encore pour le talent.

* * *

Nous devrons à M. Weyman la constatation d'un autre procédé de ce même rédacteur latin, procédé qui consiste à embellir l'auteur principal en intercalant dans son texte des développements pris à un autre auteur. Il s'agit du Ve *Tractatus* qui a trait à l'histoire du patriarche Joseph. Le thème de ce *Tractatus* est que Joseph est la figure du Christ, et l'homéliste se tient à ce thème, méthodiquement, prenant Joseph au moment où son père lui donne une tunique de diverses couleurs, et le menant jusqu'au moment où Joseph établit son père et ses frères dans la terre de Gessen : le développement est soutenu, un peu sec, mais bien dans la manière allégoriste de notre auteur principal.

Or voici, tout au début du *Tractatus*, un hors-d'œuvre de quatre pages sur Joseph et la femme de Putiphar. C'est un hors-d'œuvre, car il est complètement indépendant de l'interprétation allégorique de l'histoire de Joseph qui ne commencera qu'ensuite. Il est écrit dans un style tout différent du reste, style brillant, animé, et qui sent le rhéteur. J'avais été frappé de cette opposition de manière, que M. Weyman a expliquée au mieux en nous apprenant que tout ce hors-d'œuvre est littéralement emprunté au *De bono pudicitiae* de Novatien.

Tractat. Or. (p. 45-48) :

Ioseph iste adulescens et Hebraeus generosus de patre, generosior de innocentia, ob invidiam revelationis distractus Ismaelitis a fratribus, in domum devenerat hominis Aegyptii *etc.*

De bono pud. (VIII-XII) :

[Ioseph] adulescens Hebraeus generosus de patre, generosior de innocentia, ob invidiam revelationum distractus a fratribus Ismaelitis, in domum devenerat hominis Aegyptii *etc.*

Il n'est pas douteux que l'emprunt a été fait par les *Tractatus* au *De bono pudicitiae*, pour cette raison que le développement sur la chasteté de Joseph est à sa place dans le *De bono pudicitiae* et qu'il est une digression dans le *Tractatus*, et que, étant exactement dans le style du *De bono pudicitiae*, il jure au contraire avec tout le contexte du *Tractatus :* pour cette raison encore que, Novatien citant en exemple Suzanne après Joseph, le

Tractatus applique au seul Joseph ce qui dans le *De bono* revenait à Suzanne, d'où de grossières mutilations du texte du *De bono*[1]. La dépendance est donc flagrante.

*
* *

L'*Octavius* de Minucius Felix, le *De resurrectione carnis* de Tertullien, le *De bono pudicitiae* de Novatien ne sont pas les seules sources auxquelles ait puisé le rédacteur latin de nos *Tractatus*. Nous devons encore à MM. Weyman et Haussleiter d'avoir signalé un emprunt indubitable fait au *De Trinitate* de Novatien.

Il s'agit du XXe *Tractatus*. Le cas de ce XXe *Tractatus* est analogue à celui que nous a présenté le XVIIe : notre très orthodoxe rédacteur latin a dû avoir des scrupules sur la doctrine de l'auteur principal qu'il adaptait. C'était une homélie pour le jour de la Pentecôte et le texte en était pris au récit que donnent les Actes des Apôtres de la descente du Saint-Esprit. Il y était question du don que Dieu fait de l'Esprit à chaque fidèle : « *Sensus hominis tantum percipit Spiritum quantum ipse pro habitu suo et fide capere et haurire voluerit* » (p. 209). Puis l'homéliste entreprenait d'expliquer pourquoi le Saint-Esprit était descendu sur le Christ au moment du Baptême au Jourdain : le Verbe de Dieu ayant revêtu l'homme que l'Esprit a façonné dans le sein de la Vierge, il était nécessaire que l'Esprit vînt ensuite à cet homme pour passer de cet homme à nous tous, et s'habituer à habiter dans un corps humain en commençant par se reposer dans la chair du Fils de Dieu (p. 209-210).

Cette doctrine a-t-elle choqué notre rédacteur latin? Était-elle accompagnée de développements plus incompatibles encore avec l'orthodoxie latine? Le fait est que notre rédacteur latin a coupé court à l'énoncé de l'opinion que chaque fidèle peut recevoir du Saint-Esprit « ... *quantum ipse pro habitu suo et fide capere et haurire voluerit* », et passe incontinent à l'expression de cette pensée tout autre, savoir que l'Esprit n'est pas une nouveauté de l'Évangile, et ici apparaît le *De Trinitate* de Novatien :

Tractat. Or. (p. 209) :	*De Trinitate* (29) :
Hic ergo Spiritus Sanctus... non est in euangelio novus, sed renovatus in Christo omnibus datus est... Hic est, inquam, quem modo paraclitum [Dominus] appellat, modo spiritum veritatis pronuntiat, qui et in prophetis Iudaeorum populum accusavit et in apostolis advocationem gentibus praestitit.	Hunc autem Spiritum Sanctum Dominus Christus modo paraclitum appellat, modo spiritum veritatis esse pronuntiat : qui non est in euangelio novus sed nec nove datus : nam hic ipse et in prophetis populum accusavit et in apostolis advocationem gentibus praestitit.

Il n'est personne qui ne soit frappé du défaut de suite et d'ampleur dans le développement de notre XXe *Tractatus*, et qui, constatant au contraire dans le chapitre 29 de Novatien une solide construction logique et un parfait équilibre, ne tienne le rédacteur de notre *Tractatus* pour débiteur envers Novatien.

Pareillement, après avoir donné l'explication qu'on a vue au mystère de

1. Le *De bono* dit par allusion à Joseph et à Suzanne : « Non posita necessitas de auctoritate iubentium et in temeritate participum atque sociorum. » Le *Tractator* applique le passage à Joseph : « Non saltem imposita necessitas de auctoritate iubentis dominae et in temeritate violentius inruentis ».

la venue de l'Esprit en Jésus, notre rédacteur latin passe sans transition à un long panégyrique du Saint-Esprit (p. 210,16-212,6 et 212,24-213,6), qui est intégralement pris à ce même chapitre 29 du *De Trinitate*.

Tractat. Or. (p. 210) :	*De Trinitate* (29) :
... ut delibationem quamdam gratiarum ceteris consequentibus quasi de fonte Christi donorum atque operum ad nos venae eiusdem spiritus ducerentur. Hic est, inquam, spiritus qui operatur *etc.*	... ut ex illo delibationem quamdam gratiarum ceteri consequi possint; totius sancti spiritus in Christo fonte remanente, ut ex illo donorum atque operum venae ducerentur... Hic est qui operatur *etc.*

La façon dont notre rédacteur latin traite le *De Trinitate* est exactement celle dont nous l'avons vu user envers Tertullien.

*
* *

C'est ici que MM. Weyman, Zahn et Haussleiter nous arrêtent pour opposer leur explication à la nôtre. Oui, disent-ils, votre rédacteur a plagié Minucius Felix, Tertullien et Novatien; mais à l'égard de ce dernier, la situation est particulière, car le rédacteur latin n'est autre que Novatien lui-même. Et comme Lucullus dînait chez Lucullus, Novatien a plagié Novatien.

Cette hypothèse doit être rejetée, croyons-nous, et voici nos raisons.

Premièrement, ce que nous savons de l'œuvre littéraire de Novatien ne nous permet pas d'identifier nos *Tractatus* avec aucun des écrits connus de Novatien. Sans doute, par saint Jérôme nous savons que Novatien avait composé un *De circumcisione*, un *De sabbato*, un *De pascha*, un *De sacerdote* : et à la rigueur on pourrait donner ces titres respectivement à nos *Tractatus* IV, VIII, IX, XIX, ainsi que le suggère M. Weyman, si nous ne savions quelle était la forme de ces écrits. C'étaient, en effet, des épîtres adressées par Novatien évêque à son église, au moment où il en est éloigné par la persécution. Le *De cibis iudaicis*, œuvre authentique de Novatien, comme le *De bono pudicitiae*, sont des épîtres rédigées dans ces circonstances. L'auteur l'exprime lui-même dans les termes les plus explicites : « *Hoc certe mei et operis et muneris cotidianum votivum negotium absens licet obtinere conitor et praesentiam mei vobis reddere per litteras conor... Absentem me non credam...* » (*De bono pud.* I) Lui-même encore nous apprend que, s'il a traité de la circoncision et du sabbat, c'est dans deux épîtres pareilles au *De cibis* : « *Quam vero sint perversi Iudaei et ab intellectu suae legis alieni*, DUABUS EPISTULIS SUPERIORIBUS, *ut arbitror, plene ostendimus, in quibus probatum est prorsus ignorare illos quae sit vera circumcisio et quod verum sabbatum* ». D'où il suit que le *De cibis* faisait partie du même ensemble que le *De circumcisione* et le *De sabbato*, et que tous ces écrits étaient des épîtres. Or 1° le *De cibis* ne se retrouve point parmi nos *Tractatus*, et 2° nos *Tractatus*, ne sont aucunement des épîtres, mais des homélies.

Secondement, la qualité de l'œuvre qui s'est conservée de Novatien ne nous permet pas d'identifier deux esprits aussi dissemblables que Novatien et l'auteur de nos *Tractatus*. S'agit-il de l'auteur principal des *Tractatus?* C'est un pur allégoriste, et Novatien est réfractaire à cette sorte de spéculation exégétique. S'agit-il du rédacteur latin? C'est un écrivain qui ne

sait ni inventer, ni composer, et comme nous voilà loin du rhéteur classique qu'est Novatien?

Troisièmement, et supposé que ces dissemblances d'auteur à auteur n'existent point, l'hypothèse est invraisemblable qui suppose Novatien se copiant lui-même. Invraisemblable, parce que l'on n'en rencontre pas un autre exemple dans l'œuvre authentique de Novatien. Invraisemblable plus encore, parce que, si les *Tractatus* sont antérieurs aux *Epistulae,* il faudra dire que Novatien, écrivant ces épîtres à son église, reprenait et remployait littéralement des morceaux entiers de sermons qu'il avait prêchés naguère à cette même église, hypothèse d'ailleurs inacceptable, car, comme nous l'avons montré et le montrerons encore, les *Epistulae* ont servi au rédacteur des *Tractatus.* Et si donc les *Tractatus* sont postérieurs aux *Epistulae*, il faudra dire que Novatien, quand il prêchait à son église, citait au milieu de développements nouveaux et débitait mot à mot des morceaux parmi les plus brillants pris à des épîtres qu'il avait naguère adressées à cette même église et qui étaient aux mains des fidèles de son auditoire!

Quatrièmement, si Novatien avait plagié Novatien, on ne relèverait pas entre le morceau original et le morceau remployé des différences qui ne se peuvent expliquer que par la dualité d'écrivains qui n'ont pas la même langue, qui n'ont pas la même Bible, qui n'ont pas la même théologie. Or tel est le cas de Novatien et du rédacteur de nos *Tractatus.* En effet : — 1° Ils n'ont pas la même langue, et en voici un indice, en attendant la preuve que nous donnerons plus loin. Novatien dit : « *Interpellat divinas aures pro nobis gemitibus ineloquacibus,* » en bon latiniste qui construit *interpellare* avec un complément direct à l'accusatif. Le rédacteur du *Tractatus* dira au contraire : « *Interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* », construisant *interpellare* sans complément et substituant au mot rare *ineloquax* le mot banal *inenarrabilis.* — 2° Ils n'ont pas la même Bible :

De Trinit. :	*Tractat. Or. :*
Gal. v. 17 :] Contra carnem desiderat, caro contra ipsum repugnat.	Desiderat adversus carnem, caro adversus eum repugnat.
I Tim. vi. 1 :] In novissimis temporibus recedent quidam a fide.	In novissimis diebus recedent quidam a fide.
Mat. xii. 32 :] Remissionem non habet, non tantum in isto saeculo, verum etiam nec in futuro.	Remissionem non habet, neque in ho saeculo, neque in futuro.

3° Enfin ils n'ont pas la même théologie, en ce sens que le rédacteur latin des *Tractatus* représente un moment plus récent du développement des formules [1]. En voici la preuve :

De Trinit. :	*Tractat. Or. :*
Nemo negavit Christum Dei Filium, aut repudiavit creatorem Deum.	Nemo negat Christum *verum Deum et verum* Dei filium *unigenitum de ingenito natum*, nemo repudiat creatorem Deum.

1. Mais sans qu'on y puisse saisir de dépendance envers les définitions de Nicées M. Haussleiter a dit très justement à ce sujet (p. 181) : « Nie wird in den Traktaten Arius erwähnt sie sind vor der Zeit der arianischen Kämpfe geschrieben. »

Cinquièmement, si nos *Tractatus* sont de Novatien, pourquoi leur a-t-on imposé le nom d'Origène? On comprend sans peine que, s'ils sont de Novatien, un schismatique, on ait effacé ce nom compromettant : ç'a été, comme le remarque M. Weyman, le sort commun des écrits de Novatien. Mais ç'a été aussi le sort commun des écrits de Novatien qu'on les a attribués à saint Cyprien, c'est-à-dire à un auteur latin et recommandable. Pourquoi nos *Tractatus* sont-ils en dehors de ce sort commun? Pourquoi nos *Tractatus*, qui sont en latin, sont-ils attribués à un écrivain grec? Pourquoi cet écrivain est-il Origène, dont le nom, passé l'an 400, ne pouvait que les compromettre?

*
* *

M. Weyman insiste, et, comme il est un philologue d'un extrême soin, il nous oppose une longue liste de points de ressemblances verbales qui démontreront que l'écrivain auquel nous devons nos *Tractatus* a les mêmes habitudes de style que Novatien.

Nous serions fort impressionnés par cette longue liste de points de ressemblance, si, d'une part, nous n'avions déjà acquis pour les motifs ci-dessus exposés la conviction que Novatien ne peut être l'auteur des *Tractatus*, et si, d'autre part, un troisième critique n'avait voulu avec une pareille liste d'autres points de ressemblance établir que nos *Tractatus* étaient de Grégoire d'Elvire. Cette expérience n'est pas pour donner grand crédit à la méthode de preuve par les points de ressemblance. Aussi bien M. Weyman n'est-il pas loin de penser de même[1], car il nous permet de dire que tels et tels des détails ramassés par lui peuvent plaider contre plutôt que pour l'identité d'auteur, et qu'aussi bien telles formes coutumières qui se rencontrent dans les *Tractatus* ne se rencontrent pas dans les écrits de Novatien, et réciproquement. M. Weyman pousse la conscience jusqu'à nous prévenir que telles expressions, qui sont communes à Novatien et aux *Tractatus*, se retrouvent semblablement chez Tertullien, chez saint Cyprien... Toutes ces observations préalables diminuent fort la portée de cette *Sprachliche Vergleichung*.

Nous ne discuterons que deux de ces rapprochements, dont on peut supposer qu'ils sont l'indice d'emprunts faits à Novatien par le rédacteur latin de nos *Tractatus*.

Ainsi en deux passages du 1er *Tractatus*, où M. Weyman voit une rencontre impliquant identité d'auteur, on verra, croyons-nous, plutôt un emprunt. L'homéliste (p. 2), entreprenant de réfuter l'anthropomorphisme, énumère, pour les expliquer ensuite, des textes scripturaires où il est question des cheveux, des yeux, des oreilles, des mains, en un mot des membres, de Dieu : soit quatorze textes scripturaires. Or le *De Trinitate* (c. 6), discutant la même objection, cite sept textes, dont six se retrouvent parmi les quatorze ci-dessus. Assurément l'emprunt n'est pas très caractérisé; Novatien semble avoir suggéré plutôt que fourni cette série de quatorze textes; et aussi bien pourrait-on trouver dans Origène le modèle de cette

1. M. Weyman écrit (p. 552) : « Wer meine Listen prüft, wird vielleicht finden, dass das eine oder andere Detail eher gegen als für die Identität der Verfasser spreche, und wer die beiderseitigen Schriftenkomplexe selbst durcharbeitet, kann entdecken, dass einzelne sprachliche Erscheinungen nur in den Traktaten, nicht in den Schriften Novatians vorkommen und umgekehrt... »

discussion[1]. Cependant à cette énumération de textes répond sur la fin de l'homélie (p. 10-12), un développement où l'influence du *De Trinitate* est manifeste, ainsi que l'a bien vu M. Weyman :

Tractat. Or. (p. 10-11) :	*De Trinit.* (6) :
Non enim lex et prophetae sic de Deo loquebantur quomodo Deus erat, sed quomodo homo capere poterat... Cum oculi dicuntur, quod omnia videat *etc.*	Parabolis enim... de Deo prophetes tunc loquebatur, non quomodo Deus erat, sed quomodo populus capere poterat... Cum oculi describuntur, quod omnia videat exprimitur *etc.*

Que conclurons-nous de ce rapprochement, sinon que l'homélie originale a dû être embellie par l'éditeur latin selon le même procédé que nous lui avons vu appliquer au Ve *Tractatus*? Cette explication est d'autant mieux fondée, que l'éditeur latin a pris à Novatien seulement des traits et non l'idée qui dirige sa discussion, et qui est que Dieu a instruit les hommes par degrés, s'étant dans son langage accommodé au développement de leur foi : « *Parabolis enim, secundum fidei tempus, de Deo prophetes tunc loquebatur... Ut igitur haec sic de Deo dicantur, non Deo, sed populo potius imputetur*[2] ».

Dans le IVe *Tractatus*, M. Weyman signale une série de rencontres verbales qui sont réelles, mais qui peuvent donner lieu à une hypothèse autre que la sienne, plus naturelle et plus séduisante : le IVe *Tractatus*, en effet, peut avoir subi le même accident que le XXe ou le XVIIe ou le Ve : il aura été refait ou embelli à l'aide d'un écrit — mais un écrit aujourd'hui perdu — de Novatien, le *De circumcisione*. Autant en dirions-nous du VIIIe *Tractatus*, où l'on peut conjecturer l'influence du *De sabbato* également perdu de Novatien. Il y a là notamment (p. 89-90) un récit dont l'excellente facture tranche sur l'écriture ordinaire de notre rédacteur latin et rappelle le morceau de Novatien sur Joseph et la femme de Putiphar incorporé dans le Ve *Tractatus*.

*
* *

Il est donc acquis que ces points de ressemblances verbales n'ont point la signification que leur prête M. Weyman. Voici, au contraire, des points de dissemblance, qui nous semblent avoir quelque poids. M Wölfflin l'insinuait déjà dans une note de l'*Archiv für lateinische Lexikographie*, lorsqu'il suggérait à M. Weyman que, aux concordances verbales recueillies par lui, on pourrait peut-être désirer qu'il joignit une recherche sur les particules, car c'est surtout dans l'emploi de ces « petits mots

1. Origen. *Homil. in Gen.* I et II : *Tom. in Ioan.* XIII, 22. On lit dans ce dernier passage : Καὶ πρῶτον λεκτέον ὅτι ὥσπερ ὀφθαλμοὺς καὶ βλέφαρα καὶ ὦτα καὶ χεῖρας καὶ βραχίονας καὶ πόδας εὑρίσκοντες γεγραμμένα τοῦ θεοῦ ἔτι δὲ καὶ πτέρυγας, μεταλαμβάνομεν εἰς ἀλληγορίαν κτλ. Voyez mieux encore le fragment publié par PITRA, *Analecta sacra*, t. II (1884), p. 352 : Μέλη γὰρ θεοῦ ὀνομαζόμενα εὑρίσκοντες, ὀφθαλμοὺς θεοῦ ἐπιβλέποντας τὴν οἰκουμένην, καὶ ὦτα αὐτοῦ εἶναι εἰς δέησιν δικαίων ἐπινενευκότα, καὶ ὠσφράνθη κύριος ὀσμὴν εὐωδίας, καὶ τὸ στόμα κυρίου ἐλάλησε ταῦτα, καὶ βραχίονας θεοῦ καὶ χεῖρας καὶ πόδας καὶ δακτύλους, ἀντικρὺς φάσκουσι ταῦτα οὐχ ἕτερόν τι διδάσκειν ἢ τὴν μορφὴν τοῦ θεοῦ... καὶ συνάγουσι μύρια ῥητὰ μέλη ὀνομάζοντα θεοῦ.

2. Voyez encore *De Trinitate*, 18 : « Gradatim enim et per incrementa fragilitas humana nutriri debuit... Periculosa sunt enim quae magna sunt, si repentina sunt », *etc.*

soi-disant innocents » que l'on peut saisir l'identité d'auteur : *ergo, itaque, igitur, ceterum, verum, sed enim, ideo, et ideo, idcirco, namque, etenim, ob, propter, sine, absque*, etc., mériteraient qu'on étudie leur fréquence d'emploi et leur place dans la phrase: et M. Weyman lui-même, ajoutait-on, a montré que, dans cet ordre, il existait quelque divergence entre Novatien et les *Tractatus*. On verrait, par exemple, que *tantummodo*, qui est très rare dans les *Tractatus*, se rencontre plus de cent fois dans le *De Trinitate*[1].

Cette recherche sur les particules, j'ai prié André Wilmart de l'entreprendre, et voici les relevés qu'il me communique sur l'emploi des particules de transition[2] dans les *Tractatus Origenis :*

PROINDE en première place : 2, 12; 13, 16; 17, 24; 40, 19; 47, 20; 75, 11; 102, 1; 112, 18; 114, 1; 141, 5; 142, 7; 148, 11; 150, 9; 176, 3; 191, 14; 210, 5; — adverbial au milieu d'une phrase, ou répondant à une proposition complétive antécédente : 10, 25; 57, 9; 84, 4; 109, 23; 160, 5; 169, 14; 170, 22; 173, 18; 181, 1. — Ac proinde : 20, 7; 33, 16; 42, 17; 74, 20; 94, 10; 110, 22; 116, 16; 185, 7; 203, 11. — Et proinde : 30, 8; 42, 24; 55, 9; 66, 4; 85, 11; 86, 12; 139, 8; 153, 10; 165, 13; 184, 24.

DEINDE : 50, 7; 135, 4; 170, 7; 201, 17.

EXINDE : 41, 5 — (quod) exinde (c'est-à-dire en seconde place) : 55, 17.

INDE en première place : 58, 9; 137, 2, 4; 151, 20; 193, 23.

(ET) INDE EST QUOD : 28, 21; 49, 7; 133, 3; 137, 1, 6, 8.

(SED) ANTE OMNIA : 169, 16.

PRAETEREA : 46, 5; 198, 7 (en seconde place, les 2 fois, mais 1 fois pris au *De Bono Pudicitiae*).

ECCE INSUPER : 188, 18.

POST HAEC : 52, 18; 61, 1; 65, 22; 201, 18; 204, 15. — Sed post haec 65,22.

ALIOQUIN : 5, 8; 92, 13; 94, 2.

CETERUM : 10, 11; 11, 4; 109, 4; 124, 10; 159, 10; 154, 22; 155, 14; 195, 8; 204, 6.

TUNC : 20, 25; 45, 17, 25; 71, 17, et en seconde place : 176, 5. — Tunc enim : 95, 5. — Tunc ergo : 43, 2; 149, 10.

INTERIM en seconde place : 83, 20; 85, 16.

ADHUC enim : 187, 13. — Sed adhuc [adiecit ou addit ordinairement] : 64, 15; 72, 14; 110, 8; 111, 3; 113, 7; 125, 14; 133, 20; 155, 21; 156, 15; 158, 7; 177, 19. — [Superest] : adhuc 41, 16. — [Adnectam] adhuc : 90, 11.

NUNC vero : 16, 14; 27, 5, 17; 57, 5; 99, 8; 176, 7. — Nunc ergo : 94, 23. — Sed nunc : 107, 12. — Sed nunc iam : 18, 4. — Sed iam nunc : 26, 21; 50, 14; 93, 16; 159, 4. — Sed iam : 56, 18; 113, 8; 121, 1.

SED AGE nunc videamus cur : 81, 21. — Sed age iam videamus quid 146, 14. — Sed iam nunc videamus quid 159, 4.

DENIQUE en seconde place : 7, 1; 39, 3; 141, 7; 189, 16; 195, 9; 203, 4; 212, 24. — En première place (et suivi ordinairement de *et*) : 2, 19; 6, 3 et 14; 7, 13; 8, 23; 14, 10; 16, 10; 17, 3, 11; 19, 20; 20, 3; 23, 14; 25, 25; 29, 11; 31, 3, 22; 32, 7; 37, 24; 42, 1; 46, 4; 51, 1; 52, 2, 10; 55, 14; 62,

1. *Archiv*, t. XI, p. 577.

2. Relevé en principe *complet* des particules de transition et autres conjonctions. Je ferai les restrictions où il y aura lieu. Dès l'abord je laisse *sed, verum, nam;* et en seconde place *vero, ergo, autem, enim, etiam*. Je laisse aussi, à regret, deux emplois beaucoup plus caractéristiques : *sic enim* introduisant les citations, et qu'on trouve à chaque page presque; et *quoque* en seconde place, qui est assez fréquent. [A. W.]

22; 63, 15; 64, 3; 66, 10; 69, 22; 71, 12; 72, 16; 75, 16; 77, 9; 81, 11; 82, 9, 20; 84, 9, 18; 87, 1; 92, 16; 99, 1, 16; 107, 10; 108, 11, 19; 117, 13; 118, 17, 122, 6; 123, 15; 129, 17; 133, 9; 134, 12; 136, 11; 138, 12; 153, 12; 155, 11; 164, 18; 170, 14; 172, 16, 24; 181, 21; 185, 15; 186, 17; 187, 18; 193, 2, 12; 196, 4; 204, 15; 205, 1.

Itaque, 1 seule fois en première place : 82, 25. — En seconde place : 16, 4; 20, 15; 26, 23; 37, 10; 45, 10; 50, 17; 58, 1; 62, 9; 70, 7, 8; 71, 5, 19; 76, 17; 77, 20; 78, 22; 80, 5; 85, 8; 89, 4; 93, 22; 96, 9; 98, 6; 106, 20; 116, 6; 120, 18; 121, 15; 122, 17; 123, 4; 129, 21; 132, 2; 136, 5; 141, 15; 143, 22; 154, 7; 156, 19; 159, 23; 165, 11; 192, 7; 196, 11; 197, 1; 208, 26; 212, 18.

Igitur en seconde place : 10, 3; 112, 12; 144, 6; 187, 1; 189, 1; 205, 3. — En première place : 16, 2; 24, 1; 130, 12; 184, 21; 185, 22.

Ergo en première place : 9, 1; 115, 13. — Videtis ergo : 6, 12; 7, 9; 8, 1, 22; 21, 16; 30, 16; 59, 14; 62, 5; 63, 7. — Videamus ergo [nunc] : 129, 19; 182, 2.

Et quia : 5, 6; 6, 1; 8, 16; 25, 2; 37, 17; 50, 1; 53, 5; 57, 8; 66, 15; 67, 2; 72, 22; 83, 23; 97, 16; 98, 2; 101, 12, 17; 126, 14; 153, 18; 158, 1; 166, 17; 173, 8. — Sed quia : 5, 21; 17, 15; 28, 4; 38, 15; 40, 16; 48, 16; 60, 13; 63, 23; 70, 2; 103, 8; 109, 20; 117, 16; 118, 9; 126, 2, 8; 166, 3; 169, 7; 206, 21.

Ac per hoc : 114, 17. — Per hoc : 109, 2.

Quamobrem : 47, 9; 176, 24.

Quapropter : 94, 4.

Propter hoc : 212, 12.

Propterea : 187, 5.

Ob hanc causam : 62, 2.

Hac de causa : 127, 20; 172, 10.

Qua de re : 43, 10; 62, 6; 103, 15; 112, 23. — [Sed ou et] ob hoc 51, 20; 79, 19; 172, 24; 175, 3.

Et ideo[1] : 8, 8; 12, 4; 14, 25; 18, 9; 21, 13; 27, 21; 28, 17; 33, 8, 13; 38, 11; 41, 6, 12; 58, 6, 13; 59, 2, 12; 60, 4; 65, 18; 67, 13; 69, 6; 70, 12; 73, 8, 19; 74, 8; 75, 6; 92, 11; 95, 9; 99, 10; 100, 4, 19; 107, 3; 109, 10; 110, 6, 22; 111, 10, 21; 113, 6; 116, 7, 15; 126, 23; 137, 12; 139, 11; 143, 10; 144, 4, 14; 150, 2; 154, 12, 19; 155, 17; 159, 16; 174, 5; 194, 4; 196, 3; 199, 3; 202, 7; 210, 13.

Ideo en première place et conjonctif : 65, 20; 178, 7; 189, 3.

Ideo et conjonctif[2] : 174, 15; 198, 5.

Ideo en seconde place et conjonctif : 175, 6; 203, 7.

Unde ordinairement suivi de *et*, comme *denique* : 6, 20; 10, 15; 26, 18; 27, 24; 30, 12; 41, 13; 45, 3; 47, 6; 58, 20; 63, 11; 65, 9; 68, 18; 72, 6; 74, 6; 81, 26; 87, 7; 90, 8; 92, 20; 96, 15; 97, 14; 113, 16, 23; 114, 8, 15; 115, 9; 116, 9; 124, 15; 125, 8; 130, 15; 131, 14; 135, 7, 13; 137, 21; 139, 12; 145, 18; 150, 5; 157, 1, 22; 163, 12, 22; 164, 25; 171, 8; 182, 17; 185, 12; 188, 1; 194, 21; 201, 24; 206, 19.

Ex quo : 163, 25.

Ex quibus : 198, 9.

1. Je dois noter ici que j'ai relevé sans distinction tous les *et ideo*, c'est-à-dire sans écarter, comme il aurait fallu en étant tout à fait minutieux, tous les cas où *ideo* est proprement adverbial, à savoir en corrélation avec un *ut* ou *quia* suivant. D'ailleurs le sens habituel est conjonctif, c'est-à-dire consécutif. A l'intérieur de la phrase *ideo* se trouve très fréquemment en relation avec *quia* ou *ut* : je laisse donc ce cas. [A. W.]

2. Je laisse 167, 4 où *ideo et* est adverbial. [A. W.]

Hinc est quod : 136, 16; 198, 18.

Etenim en première place : 38, 5; 152, 7. — Toujours pour le reste en seconde place : 4, 4; 18, 27; 19, 11; 21, 17; 25, 13, 16; 27, 19; 32, 10; 33, 19; 46, 11; 59, 10; 60, 6; 74, 3, 5; 88, 10; 92, 6; 108, 13; 110, 1, 19; 126, 6, 18; 113, 4; 131, 8; 135, 2; 139, 6; 140, 17; 144, 24; 145, 7; 149, 18; 150, 20; 151, 9; 155, 7; 163, 6; 164, 23; 165, 16; 175, 7; 177, 8; 181, 14; 195, 11; 198, 14; 203, 1.

Nam et[1] : 19, 24; 27, 11; 29, 7; 41, 9, 24; 67, 18; 77, 6; 80, 24; 81, 14; 93, 11; 123, 19; 130, 1; 138, 5; 145, 8; 171, 2; 200, 14.

Namque : 187, 5 en seconde place.

Sed et : 5, 14; 21, 10; 42, 8; 51, 6; 55, 21; 58, 11; 81, 17; 105, 9; 126, 11; 127, 13; 132, 7; 134, 20; 142, 13; 157, 20; 160, 25; 182, 13; 183, 5; 187, 16; 188, 8; 202, 9.

Attamen ego : 105, 15. — Attamen [quia] : 169, 10; 193, 3.

Tamen en seconde place[2] : 186, 20. — Nec tamen 207, 13.

Sed nihilominus : 25, 11; 44, 17; 171, 14. — Et nihilominus : 154, 16; nihil ominus adverbe : 110, 3 et 12.

Sed cum : 4, 1; 65, 12; 138, 15; 150, 22; 173, 13. — At cum 186, 11.

Quidem en seconde place : 57, 2; 61, 8; 86, 9; 105, 6; 110, 2; 152, 5; 153, 1; 169, 4; 180, 10; 202, 7. — Quod quidem : 24, 9; 26, 25; 29, 26; 68, 9; 124, 12; 130, 20; 143, 5; 163, 18; 203, 14; 204, 1. — Et quidem : 5, 27. — Hoc quidem : 78, 15. — Verum quidem 74, 11.

Utique toujours en seconde place : 17, 6; 21, 3; 23, 20; 59, 21; 63, 25; 66, 17; 77, 11; 101, 3; 114, 13; 123, 11; 134, 10; 163, 3; 170, 1; 174, 3; 176, 5; 202, 1.

Immo : 205, 14.

E contra : 36, 20, 28; 53, 3; 67, 6; 142, 2; 145, 11.

Necdum : 18, 27; 159, 11.

Quippe : 90, 20. — Quippe quia : 103, 4.

Du relevé qui précède on peut conclure que les particules caractéristiques de nos *Tractatus* sont : *Utique* en seconde place (16 fois), *Etenim* en seconde place (41 fois), *Itaque* en seconde place (41 fois), *Denique* en première place (69 fois), *Proinde* en première place (16 fois), *Et quia* ou *Sed quia* (39 fois), *Et ideo* (56 fois), *Unde* (48 fois), *Nam et* (16 fois), *Sed et* (20 fois). Et encore : *Quod quidem*, *Inde est quod*, *Post haec*, *Ceterum*, *Videtis ergo*, *Ob hoc*, *E contra*. On les trouve à chaque page de chaque traité, les unes ou les autres[3].

Si nous poursuivons la même enquête sur les écrits de Novatien ou attribués avec quelque vraisemblance à Novatien, nous devrons retrouver les mêmes usages stylistiques. Or il n'en est rien. Voici, en effet, le relevé des particules de transition.

1. Je laisse *nam* seul : d'ailleurs l'emploi en est d'autant plus réduit que *nam et* est fréquent. [A. W.]

2. Je ne relève pas *tamen* au milieu de la phrase, d'ailleurs peu fréquent. [A. W.]

3. On peut ajouter comme spéciales aux *Tractatus*, et du moins assez fréquentes, des locutions comme :

Quid est quod..., 15,21; 49,10; 65,26; 70,4; 78,16; 144,6; 152,17. Cf. 5,11; 36,5,17.

Sed fortassis (hic) aliquis dicat : 31,10; 85,1; 159,12; 209,14. Cf. 164,6; 138,3.

Dico quod sentio : 16,15; 36,13; 91,6.

In hoc loco : 1,10, 18, 115, 4; 170, 17; 182, 17; 201, 25; 203, 12. Cf. *hoc in loco* 35, 27; *hoc loco* 74,1; 142,14.

Vere et merito : 178,4; 153,14. Cf. *digne et merito :* 204, 17. [A. W.]

De cibis iudaicis (*PL*, III, 953-964) — A relever seulement : *Ex quo* 953 B ; *ex quibus* 960 B, 961 B ; *hinc etenim* 954 A ; *itaque in primis* 954 B ; *utique* 954 B, 958 B ; *ceterum* 954 B, 961 C ; *nam et* 955 A, B, 958 A, 961 A, 962 A ; *postea* 955 B ; *et quia* 955 B ; *quidem* (2e place) 955 C, 959 A ; *quoque* (2e place) 955 C, 956 A ; *ergo* (1re place) 956 A, 957 A ; *insuper etiam* 956 B ; *sed tamen* 956 B ; *nec tamen* 962 B ; *denique* 956 C ; *igitur* (2e place) 957 B, 959 A. Je relève en outre : *Videas ergo* 962 B.

De Bono pudicitiae (Hartel, III, 13-25) — ne reproduit aucune des particules si caractéristiques des *Tractatus*. L'auteur qui a un lexique précieux et un style miroitant, et aussi vigoureux, enchaîne ses phrases comme un classique : il ne surcharge donc pas ses propositions des formules des *Tractatus* si lourdes et étranges. Je ne puis relever que : *nam et* 15,6 ; 16,16 ; *hinc est quod* (au milieu d'une série de *hinc*) 18,2 ; *sed quia* 19,4 ; *utique* (adverbe) 20 ; *praeterea* (en seconde place) 20,7 ; *inde et* 17,5 ; *tamen* (en seconde place) 17,10. En revanche des traits différents de ceux des *Tractatus* : *verumtamen* 13,15 ; *oro vos* 14,19 ; *ut repetam quae ceperam* 24,8 ; *et ego quidem* 14,21.

De Spectaculis (Hartel, III, 3,13). — Rien de nos idiotismes. D'ailleurs peu de particules. Je relève seulement : *igitur* (en 2e place) 3,7 ; 5,12 ; *alioquin* 4,13 ; *quoque* (2e place) 4,15 ; *hoc in loco* 4,19 ; *per hoc* 5,4 ; *nam et* 5,17 ; *ceterum* 6,10 ; *immo* (adv.) 8,1 ; 13,1 ; *denique* 11,1.

Epist. XXX (Hartel, II, 549-564) : rien. Je note : *necnon etiam* 551,12 ; *quoque* (3e place) 552,1 ; *igitur* (2e place) 554,1 ; *quidem* (2e place) 554,20 ; *immo* 555,4.

Epist. XXXVI (id. 572-5) : rien. Je note : *Et ideirco* 574,24 ; *quidem* (2e place) 573,3 ; *igitur* (id.) 573,19 ; *praeterea* (id.) 574,2 ; *immo* (adverbe) 574,14 ; *nam et* 573,22 ; *ceterum* 573,13.

De Trinitate (*PL*, III, 886-952) :

1° On peut relever quelques-unes des particules familières à nos *Tractatus*, mais moins fréquentes et disséminées :

Nam et : 886 B, 887 C, 888 A, 893 B, 894 B et D, 896 B, 898 A, 899 C.
Namque (en 1re place) : 888 B.
Et ideo : 893 B et C, 895 A et B, 897 A, 940 C, 944 B, 951 B.
Ideo : 893 A, 911 C.
Atque ideo : 934 B.
Utique (en 2e place) : 895 A, 913 A, 919 A, 924 C, 926 A et B, 928 B, 936 A.
Ceterum : 896 C, 942 B, 943 C.
Denique : 896 A, 897 C, 938 B, 939 A et B, 940 C, 943 C, et en 2e place 930 A.
Et quia : 899 A, 938 B.
Sed quia : 938 A, 942 C, 946 B.
Et quidem : 928 B, 946 A et C.
Hinc est quod : 999 C.

2° Mais, d'autre part, il faut remarquer que *denique* est relativement moins fréquent, ainsi que *et quia*, *sed quia*, que dans *Tr.*, et de même on ne relève que quelques cas de :

Quidem (en 2e place) : 952 B. Pour le reste on n'a que *et quidem* et jamais *quod quidem*.

Etenim (en 1re place) : 939 B et en 2e place dans *hoc etenim* 944 B.

Itaque toujours en 1re place : 908 B, 928 C.

Unde : 893 A, 911 D. *Unde et* : 921 A.

Inde (denique) : 930 A.

Sed et : 899 A.

Proinde, inde est quod, post haec, videtis ergo, quodquidem, itaque (en 2e place), *etenim* (en 2e place), *e contra* manquent.

Et en revanche :

Igitur (toujours en 2e place) : 891 A, 894 C, 900 A, 902 C, 910 C, 911 A, 916 B, 917 A, 918 A, 921 B (2 fois), 925 B, 942 C, 948 A, B et C.

Praeterea : 891 C, 919 C, 924 A et C, 947 B.

Consequenter et merito : 892 C.

Immo : 899 B, 901 B, 905; *quin immo* 930 B.

Et nihilominus : 908 A, 914 A, 918 B, 920 B, 952 B.

Ex quo : 888 A, 892 C, 894 A, 905 A, 911 A, 914 C, 918 A, 919 A et C, 922 A, 923 B, 928 C, 929 A, 931 A, 932 C, 952 A.

Ergo toujours en 1re place : 908 C, 912 C, 915 A, 918 B, 920 A, 934 C, 948 D, sauf *ob hanc ergo causam* 889 B; — *ob quam causam* 924 C, 936 A, *propter quam causam*, 928 B.

3° Enfin particules spéciales au *De Trin.*, outre *Igitur* (en 2e place) et *Ex quo* : *enim* (en 2e place) plusieurs fois à chaque demi-page, le plus souvent sous la forme *Sed enim; Ac si* et *At si*, très fréquents; *Et merito; Consequenter.*

On voit à ces statisques que les habitudes de style de nos *Tractatus* ne sont pas celles des écrits de (ou attribués à) Novatien. La dualité de style est même si forte que, dans des passages que notre auteur copie chez Novatien, il introduit ses transitions coutumières, alourdissant ainsi gauchement et bien inutilement l'élégante latinité de Novatien :

Tractat Or. (p. 45-48) :	*De bono pud.* (c. 8-11) :
Unde et Ioseph iste adulescens et Hebraeus...	Adulescens Hebraeus...
Haec itaque in domus parte secreta...	In domus parte secreta...
Tunc maritalis ardor...	Maritalis ardor...
Denique et nocentes dantur...	Et nocentes dantur.
Exinde per dominum liberatus...	Et per dominum liberatur...
Unde et merito tanto divini iudicii praemio dignus...	Digni tanto iudicii divini praemio...
Quamobrem haec nobis et his similia...	Haec sunt et his similia...
Nam qui hostem vicit...	Qui hostem vicit...
Proinde qui cupiditatem...	Qui cupiditatem...

Nous pouvons conclure que le rédacteur latin de nos *Tractatus* n'est pas identique à Novatien.

*
* *

Il restera de la pénétrante étude de M. Weyman que notre rédacteur latin a utilisé Novatien. Même on pourra reconnaître la facture de Novatien en quelques autres passages de nos *Tractatus*, et, par hypothèse, retrouver ainsi du Novatien inconnu jusqu'ici.

Il restera aussi de l'étude de MM. Haussleiter et Zahn que notre *tractator* est un contemporain des persécutions et que sa théologie est étrangère aux préoccupations doctrinales du IVe siècle.

Mais il faut renoncer à attribuer à Novatien le médiocre latin de nos *Tractatus*, comme aussi bien leur exégèse allégorique.

*
* *

Nous avions écrit les pages qui précèdent lorsque nous est parvenue l'étude que M. Funk[1] consacre à nos *Tractatus*, et nous avons eu la satisfaction de voir le savant professeur de Tubingue réfuter à son tour l'hypothèse Novatien. Sans doute, M. Funk se refuse à distinguer avec nous un auteur principal grec et un « adaptateur » latin, et de là l'impossibilité où M. Funk se trouve de savoir à qui attribuer les *Tractatus*. Sans doute aussi, M. Funk, tout en reconnaissant qu'ils sont cités par saint Hilaire, les croit de la période post-nicéenne. Mais M. Funk n'en fournit pas de preuve et le fait demeure acquis que ni Arius n'est nommé, ni la moindre allusion n'est faite au consubstantiel.

Par contre, M. Funk fait valoir contre M. Weyman un argument que nous avons seulement indiqué, c'est à savoir que les formules trinitaires des *Tractatus* ne sont point novatiennes. Les *Tractatus*, dit-il, appellent le Fils à deux reprises *unigenitus de* ou *ab ingenito*, et encore *Deus verus*, *Deus verus de Deo vero*, *Deus secundum naturam patris quia vere Deus est*. Ils parlent de *natura patris in filio*, et encore, *Patris et Filii et Spiritus Sancti aequalis potestas et indifferens virtus*, ou *una natura geniti et ingeniti*. Sûrement Novatien n'a pas écrit cela, et il n'y a qu'à lire son *De Trinitate* pour s'en convaincre : il ne suffit pas, comme Weyman le propose, de placer les homélies, dans la vie de Novatien, à une date plus tardive que le *De Trinitate*, car, entre les deux documents, il y a sur la doctrine trinitaire une différence qui ne trouve à l'époque de Novatien aucune explication.

Il reste, il est, la possibilité de concevoir un écrivain antérieur « *in der Richtung auf das Nicänum* », comme l'a proposé M. Harnack, et comme on se l'expliquerait au mieux dans l'hypothèse où, ainsi que nous l'avons conjecturé, Victorinus de Pettau serait l'éditeur latin.

M. Funk fait valoir un autre argument contre M. Weyman. Il observe que saint Paul reçoit dix-huit fois le prédicat de *beatus*, saint Pierre trois fois, saint Jean et David une fois : c'est une façon dont l'homéliste introduit les citations scripturaires. Or cette façon est inconnue de Novatien. M. Funk conclut, non sans malice : « Cette différence prouve plus contre Novatien que ne font en sa faveur tous les parallélismes que l'on a produits jusqu'ici. »

*
* *

Nous recevons une intéressante note de M. Burn[2] sur Eusèbe de Verceil, où il montre que les sept livres *De Trinitate* du Pseudo-Vigile de Tapse sont probablement d'Eusèbe de Verceil, comme l'ont cru Dom Morin (jadis) et M. Turner.

1. *Theologische Quartalschrift*, t. LXXXII (1900), p. 534-544.
2. *Journal of theological studies*, 1900, p. 592-599.

M. Burn relève, comme nous, dans le *De Trinitate*, la mention du concile de Rimini (*a.* 359). Il attache de l'importance à ce fait que l'auteur, fort animé contre les Manichéens, ne fait aucune allusion aux Priscillianistes (*a.* 380 *sqq.*). A ce compte, on placerait le *De Trinitate* entre 360 et 380, mais cette date nous paraît inacceptable.

M. Burn voit dans les deux hérétiques combattus par le *De Trinitate*, *Marcellinus* (ou *Mascellio*) *Montensis* et *Potentinus Urbicus*, un donatiste romain, le terme *montensis* servant à désigner les membres de la communauté montaniste de Rome, et un autre Romain, le terme *urbicus* étant synonyme de *romanus*. Je souscris à cette interprétation de M. Burn et retire celle que j'avais proposée (*Bull. litt. eccl.*, 1900, p. 195).

M. Burn combat l'identification proposée par Dom Morin de l'auteur du *De Trinitate* et de Grégoire d'Elvire, pour cette raison que l'on imagine difficilement l'évêque d'Elvire controversant contre des Romains aussi peu notoires que Marcellinus et Potentinus. Et il combat aussi l'identification de l'auteur du *De Trinitate* et de nos *Tractatus*, pour cette raison, — nous l'avons fait valoir, — que la Bible du premier n'est pas identique à celle du second.

Sur deux points de l'exposition de M. Burn, nous ferons des réserves :

1° L'attribution des *Tractatus* à Grégoire d'Élvire ne repose plus sur rien, du moment qu'on ne reconnaît plus ce Grégoire pour l'auteur du *De Trinitate*.

2° Comment M. Burn explique-t-il la netteté du langage du *De Trinitate* touchant l'union hypostatique? « Nous notons, dit-il, combien clairement il observe la vérité que le Christ est une personne en deux natures un demi-siècle avant la naissance du Nestorianisme » (p. 598). La période 360-380 convient-elle à un tel stade du développement théologique?

Pierre Batiffol.

Toulouse.

PROGRAMME

ET

MÉTHODE D'INSTRUCTION RELIGIEUSE[1]

La guerre déclarée à l'Église a pris, en ces vingt-cinq dernières années, un caractère particulier : la haine de l'enseignement religieux, et, comme conséquence, l'opposition à tout ce qui peut favoriser l'épanouissement de la vérité catholique. Plus de catéchisme dans les écoles, plus de dogmes et de morale enseignés aux enfants ! tel a été le cri poussé par les ennemis du règne de Jésus-Christ dans les âmes. Cependant si cette persécution sème bien des ruines, elle a eu des résultats précieux. Les attaques de l'impiété contemporaine ont dicté aux défenseurs de la foi les moyens de les combattre avec succès. En voyant l'enseignement religieux si menacé, ils ont facilement compris sur quels points en particulier devait se porter la résistance de leurs efforts. Plus le catéchisme a été proscrit des écoles, plus il est devenu populaire, plus il a été enseigné avec amour et dévouement. Si cette féconde réaction se fait sentir dans les sphères des écoles primaires, l'enseignement secondaire en éprouve aussi un salutaire contre-coup. A voir les progrès de l'impiété et surtout à constater les défaillances dans les rangs des catholiques élevés pourtant dans nos collèges chrétiens, on a fait comme un examen de conscience. Des voix autorisées se sont fait entendre ; on a signalé de tous côtés les graves lacunes de l'enseignement religieux dans les maisons dirigées pourtant par des prêtres, et on a réclamé des réformes et une organisation plus sérieuse.

Nous nous garderons d'incriminer le zèle et la bonne volonté des directeurs des collèges libres. Nous savons combien la formation chrétienne des élèves que la confiance des parents leur confie, leur tient à cœur. Bien souvent il nous a été donné, au cours des séances des congrès annuels de l'*Alliance*, de constater leurs doléances sur cette situation inférieure de la science religieuse dans les sphères de l'enseignement secondaire libre, et leur recherche des moyens les plus propres à en relever le niveau. Mais les habitudes prises ne se modifient pas du jour au lendemain. Cela est

1. Conformément aux résolutions prises à la dernière réunion des membres de l'*Office régional* des maisons ecclésiastiques du Sud-Ouest, nous publions au début de la nouvelle année scolaire, et pour le soumettre à l'examen de MM. les Supérieurs et Professeurs des collèges libres du ressort de notre Institut, un projet de plan détaillé d'instruction religieuse, rédigé par un prêtre de notre région bien connu par ses travaux catéchistiques. Nous prions nos vénérés confrères de l'enseignement d'examiner avec le plus grand soin ce premier essai de plan général, et de nous transmettre leurs manières de voir (modifications, additions, suppressions, etc.), dans le plus bref délai possible. Cette collaboration permettra de rédiger un plan définitif, dont l'utilité, nous pouvons dire la nécessité ne saurait être sérieusement contestée.

vrai pour les individus, mais l'application en est encore plus parfaite lorsqu'il s'agit d'une agglomération quelconque, d'une communauté, d'un collège. Dans nos établissements scolaires dirigés par des prêtres séculiers ou réguliers, bien souvent les supérieurs laissent toute liberté d'action, soit pour la formation du programme, soit pour l'organisation des cours d'enseignement religieux, à MM. les professeurs des diverses classes. De là, le manque d'unité dans l'ensemble des matières étudiées et enseignées. Le directeur de tel ou tel cours, à qui certaines parties du dogme et de la morale sourient particulièrement, se complaît à les traiter longuement; il s'y attarderait même volontiers, au détriment de certaines parties souvent très importantes. Comme résultat final, les élèves ne possèdent que des connaissances partielles de la doctrine chrétienne, sans aucune vue d'ensemble. C'est ainsi que certains maîtres consacrent — nous l'avons vu — qui, six mois, à établir l'authenticité, la véracité et l'intégrité du Pentateuque, qui, près de quatre mois, à expliquer l'économie des indulgences, leur application, alors que deux leçons auraient suffi et au delà.

Un des remèdes à ce mal est évidemment un plan d'ensemble et suivi, offrant pour toutes les classes une série de programmes calculés de telle sorte que, 1° les diverses branches de l'enseignement religieux : le catéchisme, l'histoire de la Religion (Ancien et Nouveau Testament), et l'histoire de l'Église y soient convenablement représentées; 2° la répartition des matières soit déterminée et précisée de manière que le programme annuel, et partant, l'ensemble durant la période classique, puisse être facilement étudié et assimilé.

La pensée d'un pareil programme, ce n'est pas nous qui devons en revendiquer la paternité. Elle appartient à la dernière réunion annuelle de *l'Office régional* des maisons ecclésiastiques du Sud-Ouest, tenue à Toulouse le mois de juin dernier. La question d'un programme commun d'instruction religieuse, en vue de faciliter l'épreuve du concours établi sur l'heureuse initiative de Mgr Batiffol, recteur de l'Institut catholique, et aussi de régulariser l'enseignement, y a été soulevée.

Après une discussion où diverses opinions se sont produites, il a été convenu qu'au début de cette nouvelle année scolaire, on demanderait à toutes les maisons adhérentes une sorte de consultation destinée à constituer par la comparaison de leurs programmes respectifs, un ensemble de questions qui sera la base du concours et pourra en même temps servir de *Directoire* aux professeurs de ces établissements.

Un des membres a fait remarquer que le programme d'instruction religieuse, en ce qu'il a d'essentiel, est donné par le texte du catéchisme diocésain. Rien n'est plus exact. Le catéchisme avec la division de ses parties, et même de chapitres, empruntée au catéchisme du Concile de Trente — division identique dans tous les textes officiels des diocèses du Sud-ouest — doit être la base indispensable de toute la série des cours d'instruction religieuse, dans le cycle des classes de l'enseignement secondaire. Néanmoins il ne saurait y avoir là qu'un *minimum*, essentiel sans doute pour la préparation à la première communion, mais très insuffisant pour un cours développé et convenable aux élèves de nos collèges chrétiens. Ce texte avec la répartition sommaire des leçons catéchistiques, en restant dans des généralités nécessaires, a le grave inconvénient de ne point déterminer et préciser suffisamment les matières qui doivent faire l'objet de l'enseignement religieux dans les maisons d'éducation. Il n'offre point un

cadre correspondant aux heures consacrées chaque semaine, durant l'année scolaire, aux divers cours de religion. De là, pour les maîtres, l'embarras de la formation d'un programme ou d'un plan en harmonie avec les nécessités de ces cours, et le danger que nous avons déjà signalé, après tant d'autres, de développer excessivement certaines parties au détriment de certaines vérités, plus importantes peut-être.

On a bien objecté qu'à préciser ainsi « on se heurterait aux habitudes des professeurs, à l'organisation des cours que les exigences du personnel rendent variables, et à mille autres difficultés ».

Ces raisons, nous l'avouons, seraient fondées que nous continuerions à croire que, en présence d'un bien supérieur à réaliser, elles ne sauraient subsister. Si les programmes universitaires, autrement opposés aux aspirations de l'enseignement libre, font plier toutes les « habitudes » à leurs exigences, il nous semble pouvoir conclure que le programme d'instruction religieuse dont nous parlons peut facilement trouver droit de cité dans toutes nos maisons d'éducation chrétienne, dont la raison d'être et le but essentiel sont de favoriser par tous les moyens les meilleures méthodes d'instruction religieuse des élèves.

Ne serait-il pas peut-être plus exact d'affirmer que ce programme, précis et détaillé en même temps, loin de contrarier les habitudes, — on pourrait dire la routine — ne fera au contraire que les corriger, les diriger, en stimulant l'activité des maîtres, en leur traçant les grandes lignes de leurs leçons, ou mieux encore des jalons bien déterminés qui les préservent de détours inutiles, et, en leur facilitant leur tâche, leur permettent de faire étudier et comprendre chaque année à leurs élèves les matières du programme et posséder par conséquent avec netteté et précision l'ensemble de la doctrine. Ajoutez à cela la grande utilité d'un plan de ce genre, au point de vue des leçons catéchistiques qui doivent former, chaque année, la base du concours établi par Mgr Batiffol entre les collèges libres de la région du Sud-Ouest, et en outre le fait que ce plan ne fait que développer les diverses parties et chapitres, de tous les catéchismes des diocèses du ressort de l'Institut catholique de Toulouse, et il sera facile de se convaincre que la démonstration de l'utilité d'un plan tel que nous l'avons conçu est extrêmement facile.

Aussi bien — avons-nous besoin de le dire? — en soumettant à l'examen de nos maisons d'éducation chrétienne un plan dont nous avons mûri avec le plus grand soin tous les détails, nous ne prétendons en aucune manière avoir fait œuvre définitive. Notre modeste travail n'est qu'un simple projet, un essai sur lequel doivent se grouper les observations de confrères autrement autorisés que nous. Fournir l'occasion de réunir en un seul faisceau toutes les observations que leur expérience et leur zèle pour l'instruction religieuse leur dictera, utiliser à notre tour leurs conseils et leur direction pédagogiques, condenser dans un travail définitif tout ce que leurs indications pourront avoir de pratique, en un mot, mettre à la disposition de tous les membres de l'enseignement chrétien les trésors d'expérience épars un peu partout, faire bénéficier chacun des ressources pédagogiques de tous, telle est notre pensée, qui ne prétend qu'au seul mérite de réaliser ces paroles de nos saints livres : « *Frater qui adiuvatur a fratre, civitas firma.* »

*
* *

Faut-il mettre entre les mains des élèves un *Manuel* d'instruction religieuse? Il y a une trentaine d'années, cette question aurait quelque peu surpris. Tout le monde, en effet, était convaincu que, pour l'enseignement de la religion dans les cours moyens et supérieurs des maisons d'éducation, la méthode des conférence suivies de la rédaction de ces leçons orales par les élèves, était seule pratique. On finit cependant par constater les défauts très graves de cette méthode. Les notes prises par les élèves étaient si inexactes, si incohérent la suite des idées dans les rédactions, si incorrecte, pour ne pas dire si erronée, la doctrine reproduite par les élèves dans leurs compositions religieuses, que, sauf de très rares exceptions, le maître du cours pouvait constater la presque inutilité de ses efforts dans la préparation parfois bien laborieuse de ses conférences.

De ces pauvres résultats quelle pouvait être la cause? A réfléchir seulement quelques instants on la découvre facilement. Ces conférences avaient le tort de passer au-dessus du niveau intellectuel des élèves, qui, à cette période des études classiques, ne sont guère âgés de plus de quinze à seize ans.

Aujourd'hui on est revenu à une appréciation plus exacte des inconvénients de cette méthode. Presque tout le monde est d'avis qu'un bon *Manuel* s'impose pour l'enseignement du dogme et de la morale, comme pour les autres sciences, qui toutes ont des Manuels spéciaux pour initier les élèves et les aider à la préparation des cours. La religion est, elle aussi, une science, et à ce titre elle s'apprend par les mêmes méthodes, comme elle est favorisée par les mêmes moyens pédagogiques.

Nous n'ignorons pas cependant que, de nos jours encore, certains esprits, et pas des moins distingués, s'ils admettent le *Manuel* comme une nécessité inévitable qu'il faut subir, voudraient en restreindre l'emploi et le réduire à un livre de simple consultation, propre à prévenir les inexactitudes et à éviter le travail de dictée plus matériel qu'intellectuel, et aussi ennuyeux que stérile. Ils craignent, non sans quelque apparence de raison, que le maître ne se repose trop sur le *Manuel* et ne se dispense d'une préparation soignée préalablement nécessaire, en un mot ne donne point à son cours ce cachet personnel qui en augmente l'intérêt et en favorise l'intelligence.

Certes nous reconnaissons que l'intervention active du maître du cours de religion est d'une extrême importance, parce que cette action personnelle, en même temps qu'elle donne de la vie et de la variété aux leçons du catéchisme, les rend aussi plus accessibles à toutes les intelligences. Le cours de religion ne doit donc pas être une série de récitations dans lesquelles la mémoire joue un rôle exclusif ou même prépondérant, mais il est nécessaire que la reine de nos facultés, l'intelligence, exerce un domaine souverain dans l'étude de ces questions.

A notre humble avis, ici encore comme en beaucoup d'autres choses, l'usage simultané des deux méthodes, le *Manuel* et le commentaire personnel du maître, sera l'idéal du genre. C'est aussi l'avis de l'auteur du *Directoire de l'enseignement religieux* dans les maisons d'éducation, M. l'abbé Dementhon, dont la compétence dans cet ordre d'idées est hors de pair, et cette opinion est confirmée par l'expérience.

Ce *Manuel* sera donc dans la note exacte, qui évitera en même temps et

la sécheresse rebutante des nomenclatures ou des sommaires et l'excessive longueur qui exclut la précision et décourage les meilleures volontés. Il faut que les explications du *Manuel* soient telles que, prises isolément, elles soient dans une certaine mesure suffisantes, mais qu'elles puissent aussi, en même temps, gagner à être reprises, développées, montrées sous de nouveaux aspects et enrichies de nouveaux arguments démonstratifs, qui mettent une vérité dans sa plus complète évidence. Ce serait le rôle actif et personnel du maître.

***

Mais quel *Manuel* adopter? Évidemment le meilleur et, par ces mots, nous entendons celui qui est le plus en harmonie avec les nécessités religieuses de la jeunesse de nos collèges et pensionnats chrétiens, les milieux où elle vit ou étudie, les méthodes d'exposition employées dans nos classiques contemporains, et les principes pédagogiques les plus en vogue à notre époque. Ces conditions, M. l'abbé Dementhon les a admirablement exposées dans son Directoire, dont tous les catéchistes devraient faire leur livre de chevet. Nous résumons les principales :

1° *L'orthodoxie de la doctrine.* — Cela se comprend, et, à ce point de vue rigoureusement nécessaire, un *Manuel* d'instruction religieuse revêtu de l'approbation préalable de l'ordinaire offre des garanties supérieures.

2° *La forme catéchistique.* — Elle est seule à la portée des élèves, au moins, dans la période qui correspond aux cours moyens de religion. Il va sans dire que les réponses y sont l'objet d'un commentaire clair et méthodique.

3° *Explication littérale.* — Nous ne saurions trop insister sur ce point, à nos yeux capital, surtout en ce qui concerne les définitions proprement dites. A l'époque du catéchisme de la première communion ces définitions ont été sommairement commentées. Il importe au plus haut degré de reprendre ces explications littérales, en leur donnant à la fois plus d'ampleur et de précision doctrinale.

4° *Les traits historiques.* — Si on y ajoute des comparaisons bien faites et des paraboles bien choisies et justes, l'enseignement religieux sera d'autant plus attrayant et les leçons plus saisissantes et plus fructueuses. Outre les documents de ce genre contenus dans le *Manuel,* le maître pourra posséder avantageusement une collection plus considérable qui donnera à ses commentaires personnels un nouvel attrait.

5° *Les gravures.* — On ne saurait contester leur utilité dans les cours moyens, pour rendre les vérités expliquées plus sensibles et les graver plus efficacement dans l'esprit par le moyen des yeux.

6° *Sommaires synoptiques.* — S'ils sont bien faits et résument complètement la leçon expliquée, ils peuvent être très utiles pour orienter les élèves et même les maîtres, soit dans la préparation, soit dans la rédaction des cours, soit surtout pour revoir les matières à l'époque des examens et bien graver l'ensemble de la doctrine dans les intelligences.

7° *Procédés typographiques spéciaux.* — Ils servent merveilleusement à mettre en relief les points essentiels d'une leçon. C'est ce côté matériel des éditions classiques actuelles qui leur donne une grande supériorité sur celles qui étaient publiées il y a une trentaine d'années. Ces avantages si précieux au point de vue pédagogique, si importants en matière

d'enseignement, il est très utile d'en faire bénéficer les élèves des cours de religion, en mettant entre leurs mains les *Manuels* rédigés d'après cette méthode.

*
* *

A ces conditions, il nous paraît bon d'en ajouter une autre dont l'expérience nous a démontré la nécessité : la brièveté et la clarté dans les réponses faites aux demandes catéchistiques.

Brièveté et clarté, ce sont bien les deux qualités rigoureusement exigées par la logique pour une *définition* quelconque. Or, toute réponse à une demande du catéchisme équivaut à une définition et doit, en conséquence, en avoir les conditions requises.

Ces règles essentielles, bon nombre de *Manuels*, et non des moins répandus, les violent complètement. Les réponses qu'ils font aux demandes du catéchisme contiennent dix, vingt, trente et même quarante lignes!

Une pareille étendue, outre qu'elle est capable d'effrayer l'élève le plus intrépide, a pour résultat très fâcheux d'engendrer la confusion dans les jeunes esprits. Ce grave inconvénient a sa source dans le fait que les auteurs de ces *Manuels* donnent en même temps et la réponse et son commentaire: l'une est noyée dans l'autre, et chacune d'elles n'étant pas nettement distincte, l'élève a une réelle difficulté à les discerner. De là, dans son esprit, une confusion qui l'empêche de saisir clairement et de s'assimiler rapidement les vérités, objet des explications données dans une leçon.

Il ne faut pas oublier qu'une *réponse*, ainsi qu'une *définition* est une *synthèse* qui doit résumer, en quelques mots très courts et très précis, la doctrine développée dans le *commentaire*, qui est bien une *analyse* des idées contenues dans les mots essentiels de la réponse. Les deux doivent donc n'être pas confondues et chacune exige une place spéciale.

Au Congrès de la jeunesse catholique de Besançon, un membre sollicita l'indication d'un *Manuel* le plus propre à compléter ses études catéchistiques. L'honorable président, Mgr Péchenard, fit remarquer la délicatesse d'une pareille question et ne voulut point, en pleine séance, prendre parti en faveur de tel auteur au détriment de tel autre. Nous imiterons cette sagesse et cette discrétion.

*
* *

Quelles sont les matières du programme de l'enseignement religieux?

Ce n'est pas sans appréhension que nous abordons ce point de notre travail. Y pensez-vous? va-t-on immédiatement nous objecter, augmenter encore les matières du programme des études classiques déjà excessivement chargé! Il faudrait au contraire l'alléger.

N'ayant ni mission, ni compétence pour examiner si les programmes universitaires sont démesurément onéreux, nous n'essaierons pas de nous aventurer sur ce terrain. Il nous suffira, en nous élevant plus haut, de dire à nos vénérés confrères de l'enseignement : Vous reconnaissez évidemment que de graves lacunes existent dans l'enseignement religieux,

et vous êtes d'avis que, par tous les moyens propres à réaliser ce résultat, le niveau de l'instruction chrétienne doit être relevé dans nos maisons d'éducation. C'est très bien, mais en bonne logique, qui aspire à un but doit prendre les moyens efficaces pour parvenir.

Or, pour réaliser ce *desideratum* d'un enseignement religieux *intégral*, il faut nécessairement le donner dans le cadre qu'il comporte et dont les points essentiels sont : le dogme, la morale, la liturgie, l'apologétique, l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament et de l'Eglise.

Ce cadre, en effet, repose sur un principe indiscutable que nous avons à cœur de rappeler ici. Entre les matières étudiées au Petit et au Grand Séminaire il doit y avoir corrélation et harmonie parfaites, c'est-à-dire que les études classiques du premier doivent préparer aux études supérieures du second, par un enseignement élémentaire des sciences correspondant à l'enseignement plus développé que reçoivent les élèves durant la période de leurs hautes études ecclésiastiques.

C'est ainsi que le *catéchisme* bien étudié, bien approfondi, développé dans un cadre élémentaire mais complet, dans les cours moyen et supérieur de la période des études classiques, sera une excellente préparation à l'étude des divers traités de la théologie correspondant aux diverses parties du catéchisme dont ils sont eux-mêmes le développement plus scientifique et plus considérable.

De même pour l'*Histoire sainte* et la *Vie de N. S. J. C.* Avec des principes élémentaires d'exégèse, quelques aperçus précis sur les auteurs bibliques et l'analyse de leurs écrits, une connaissance parfaite de la géographie physique, politique, de la Palestine, théâtre principal des faits de l'Ancien et du Nouveau Testament, sans parler de certaines notions bien claires et bien exactes sur les usages des Hébreux, leur vie au triple point de vue religieux, civil et domestique, elle sera une introduction élémentaire mais excellente à l'étude de l'Écriture Sainte, dont le texte sans ces connaissances préalables, reste, en partie du moins, lettre morte.

L'*Histoire de l'Église*, si on en possède avant l'entrée au grand séminaire des éléments assez complets, quoique pas très développés, au double point de vue des faits et surtout de la vie intime de l'Église, des développements de sa constitution, du dogme, du culte etc., fournira aux jeunes lévites le moyen de pénétrer avec sûreté et grand succès dans le sanctuaire de cette science parfois bien compliquée.

L'explication des *Évangiles du dimanche* sera également d'une grande utilité. Sans doute ces extraits des livres du Nouveau Testament auront été déjà étudiés en cinquième, mais l'importance que l'Église leur attribue, en nous en proposant chaque semaine de l'année liturgique la méditation, les signale particulièrement à notre étude approfondie. En donner une analyse claire et exacte, expliquer littéralement les textes susceptibles d'un commentaire, éclairer le texte et les explications par des notions historiques, géographiques, archéologiques, qui font, pour ainsi dire, revivre les faits évangéliques dans le cadre où ils se sont produits, tirer de l'ensemble les enseignements dogmatiques qu'il comporte, les conclusions pratiques qui en découlent, voilà comment le maître du cours de religion doit commenter l'évangile dominical. Une étude de ce genre sera certainement utile aux futurs prêtres chargés plus tard d'expliquer ces textes évangéliques au peuple; les élèves qui embrasseront d'autres carrières seront aussi très bien préparés à l'intelligence des explications homilétiques qu'ils entendront tomber du haut de la chaire sacrée.

Si, comme nous le souhaitons et espérons, les examens de passage au Grand Séminaire, tels qu'ils ont été organisés en certains diocèses et qui équivalent à un véritable baccalauréat, se généralisent, le programme dont nous avons esquissé le projet sera un moyen très efficace pour diriger les études religieuses vers ce but et le réaliser.

Mais, nous dira-t-on peut-être, si votre plan d'études tel que vous le concevez est bon et très pratique pour les élèves qui se préparent au sacerdoce dans les Petits Séminaires, elles semblent inutiles, en partie du moins, pour ceux de leurs condisciples qui se destinent à d'autres professions. Nous ne partageons pas cet avis, au contraire. Il nous paraît qu'une instruction religieuse complète, embrassant toute la série de sciences dont nous avons parlé, leur est particulièrement nécessaire. N'a-t-on pas assez dit que les laïques élevés dans nos collèges chrétiens en sortent avec un bagage fort mince de connaissances religieuses?

Cette opinion, de l'avis de tous, n'est malheureusement pas erronée. Il importe donc de lui enlever tout fondement en donnant à *tous* les élèves des Petits Séminaires et des autres collèges libres l'ensemble consciencieusement étudié de la doctrine chrétienne tel que nous venons de l'indiquer.

(*A suivre.*) P. Poey.

NOTES ET CRITIQUES

La *Revue Bossuet*, dirigée par M. E. Levesque, bibliothécaire du Séminaire de Saint-Sulpice, continue à préparer l'édition définitive qui doit, nous l'espérons, accompagner l'érection du monument consacré au grand évêque. Les livraisons déjà parues ont fourni de précieux enrichissements à la biographie et aux ouvrages de Bossuet. La découverte la plus notable jusqu'à ce jour est celle d'une dissertation inédite, mais non complètement ignorée, intitulée : *Examen d'une nouvelle explication du mystère de l'Eucharistie.*

Cette explication, connue aussi sous le nom de *philosophie eucharistique*, consistait, au fond, à rendre compte de la transsubstantiation par l'union de l'âme de Jésus-Christ au pain et au vin, sans autre changement substantiel dans les espèces eucharistiques. Ce système était attribué à Descartes, qui l'avait, en effet, proposé dans deux lettres au P. Mesland, jésuite; mais ces lettres étaient encore inconnues à Bossuet quand il a écrit cet opuscule. L'*Examen* a été publié par M. Levesque[1] sur une copie trouvée dans les papiers de Fénelon. M. Gosselin, en préparant l'édition des œuvres de ce dernier, examina le manuscrit, sans en découvrir l'origine: il inscrivit même au-dessus ces deux mots : *Auteur douteux.* M. Levesque a été plus heureux, parce qu'il a découvert sur la copie deux corrections de la main de Bossuet, mais surtout par suite d'une circonstance qu'il rappelle lui-même à la fin de son excellente introduction :

« Il nous reste en terminant, dit-il, à remercier M. Léonce Couture, doyen de la Faculté des Lettres à l'Institut catholique de Toulouse : c'est à lui que nous devons d'avoir découvert cette œuvre inédite de Bossuet. Il nous avait gracieusement envoyé son *Commentaire d'un fragment de Pascal sur l'Eucharistie.* Comme ce fragment vise le système exposé dans les lettres de Descartes au P. Mesland, M. Couture eut l'heureuse idée de mettre en appendice l'*analyse et les extraits* de l'opuscule de Bossuet sur la même explication eucharistique, donnés par l'éditeur des Œuvres d'Arnauld. En rangeant les manuscrits d'auteurs inconnus qui nous sont venus avec les œuvres de Fénelon, il ne nous a pas été difficile, après avoir fait cette lecture, de découvrir l'auteur véritable de l'*Examen sur une nouvelle explication du mystère de l'Eucharistie*, qui était resté inconnu aux recherches de M. Gosselin. »

M. Couture nous communique, à ce sujet, les réflexions suivantes, qui ne seront pas sans fruit pour nos lecteurs.

« En remerciant M. Levesque d'avoir parlé avec trop d'indulgence de mon opuscule sur Pascal, je remarque que ce modeste travail devait intéresser les philosophes et les théologiens, non par son mérite propre, mais par la lumière qu'il répand sur deux sujets aujourd'hui très étudiés :

1. Tirage à part de la *Revue Bossuet*, 32 pp. gr. in-8°. Paris, de Soye et fils.

la Théologie de Pascal et *les rapports de Bossuet avec le cartésianisme*. A ce double titre, il a été, en effet, très favorablement accueilli par diverses revues, soit catholiques, soit « indépendantes ». Le silence absolu de tel autre recueil spécial me porte à croire que la question très particulière qui est l'objet immédiat de ma brochure n'y a pas trouvé des juges suffisamment préparés.

« C'est qu'on a tout à fait oublié de nos jours un chapitre important de l'histoire de la théologie sacramentelle dans les deux derniers siècles. Une opinion sérieusement discutée non seulement par Bossuet, mais par les théologiens de son temps et du siècle suivant, a été perdue de vue dans le nôtre. De là, la fortune d'une interprétation à contre-sens du fragment de Pascal, tandis que l'interprétation vraie aurait sauté aux yeux d'un théologien de l'ancien régime. Du reste, cette interprétation avait été indiquée par un théologien de notre siècle, que je veux citer ici, au risque de perdre mon petit mérite d'invention. Je viens de trouver dans les cahiers théologiques du P. Gillet, de l'Oratoire, non seulement une réfutation rigoureuse, trop rigoureuse peut-être, de l'explication cartésienne, réfutation que je connaissais déjà, mais encore cette indication qui m'avait échappé jusqu'ici : « Elle a été rejetée... par Pascal, *Pensées*, édition Faugère, II, 372 ». Or, à cette page se trouve précisément le fragment de Pascal dont je croyais avoir le premier révélé le vrai sens. Qu'il me soit permis de saisir cette occasion pour réclamer la tardive publication des cahiers du P. Gillet, qui, malgré leur défaut de rédaction et ce qui leur manque pour la critique des faits et des textes, constituent un si riche trésor de théologie théorique et pratique.

« M. Levesque accompagne le texte de Bossuet de références bibliographiques très exactes. En revanche, il s'abstient à peu près d'annotations historiques ou critiques et il en a le droit, parce qu'il a fourni dans son *Introduction* tous les renseignements désirables avec une précision et une sûreté parfaites. Une seule fois (page 18), à la suite du résumé fait par Bossuet de l'explication qu'il veut particulièrement combattre, il annote : « Ce sont bien les points principaux du système de Dom Desgabets ». Je n'ose pas affirmer le contraire, ne connaissant guère que par leurs titres les travaux de Dom Desgabets sur la philosophie eucharistique, énumérés dans la *Bibliothèque lorraine* de Dom Calmet, dans la *Bibliothèque sacrée* des PP. Richard et Giraud et dans les *Fragments de philosophie cartésienne* de Cousin. Mais je trouve partout attribuée à ce religieux la pure hypothèse de Descartes, perfectionnée seulement par l'idée plus nette de l'*information* proprement dite de la *matière* eucharistique par l'âme de Jésus-Christ. Au contraire, l'explication combattue par Bossuet dans *quelques disciples* de Descartes, comporte avant tout l'hypothèse de l'organisation en corps humain de chaque molécule des substances eucharistiques. Or, cette hypothèse est attribuée partout au célèbre mathématicien Varignon. Il est vrai que son traité sur cette matière ne fut publié qu'en 1730, plusieurs années après sa mort, mais son système était connu longtemps auparavant. Il resta célèbre après lui. Dans les notes qui accompagnent l'éloge de Bossuet, d'Alembert attribue expressément au grand évêque l'honneur d'avoir combattu « une explication du mystère (de la présence réelle) qu'un dévot mathématicien avait pris la malheureuse peine de rédiger en forme géométrique. » De son côté, d'Alembert lui-même a pris la peine, non moins inutile, de résumer tout le système de Varignon dans une longue note annexée à ce passage. Je dois

faire remarquer que des écrivains plus compétents, M. Émery, par exemple, ont traité beaucoup plus favorablement l'hypothèse, fort singulière, il faut en convenir, du célèbre mathématicien. Quoi qu'il en soit, il me paraît, jusqu'à preuve contraire, que Bossuet a visé Varignon et non Desgabets dans cette partie de son opuscule. »

*
* *

L'*Étude* de M. Albert Dufourcq *sur les Gesta martyrum romains* (Paris, Fontemoing, 1900), a le mérite d'aborder un sujet intéressant, qui est la comparaison entre elles des diverses passions de saints romains. Cette méthode comparative et géographique est capable de fournir des lumières nouvelles. Mais ce n'est pas le cas des *Gesta martyrum romains*, car à Rome la tradition monumentale est infiniment plus riche en données historiques que la tradition écrite. M. De Rossi et Mgr Duchesne l'ont à maintes reprises noté. M. Dufourcq croit pouvoir établir que les *Gesta* romains procèdent d'une collection unique : conclusion hypothétique et de peu d'intérêt, cette collection n'impliquant point unité d'auteur. Il pense que ces divers *Gesta* ont été rédigés aux environs de l'an 500 : c'était l'opinion commune. Le développement donné à ces deux thèses est d'une exposition facile et d'une méthode sérieuse. On regrettera que l'auteur laisse trop deviner une certaine hâte dans sa rédaction, et, par endroit, des habitudes superficielles. L'histoire des dogmes, particulièrement, et tout autant l'histoire de la liturgie, sont des disciplines où M. Dufourcq est encore un peu neuf! Sans doute, son livre s'adressait à un jury qui ne lui en aura pas tenu rigueur; mais qu'il vienne à tomber aux mains d'un homme du métier, il pourrait passer un mauvais quart d'heure. — Page 260, note 1, une note en grec qui fera gémir les mânes de feu Tournier. Page 230 et suiv., une dissertation sur Saint Hippolyte, qui ne plaira pas davantage à Mgr Duchesne. Çà et là, trop de pages dans la manière de Gaston Deschamps. Ailleurs, qu'est-ce que l'*ascétisation* et l'*apocryphicité?* Page 57, quelle valeur critique peut avoir la comparaison qu'on nous suggère des *Gesta Laurenti* et des romans de Paul Bourget? Page 11, que signifie « fort des études de Le Blant », quand il s'agit de De Rossi?

La Rédaction.

Le Gérant : V. Lecoffre.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

LE CONGRÈS DE MUNICH

NOTES DE DEUX CONGRESSISTES

Nous voici arrivés à Munich pour le cinquième congrès scientifique international des catholiques, fidèles au rendez-vous comme à Paris en 1888 et 1891, comme à Bruxelles en 1894, comme à Fribourg en 1897, suivant d'étape en étape cette œuvre de propagation de la science, dont la première idée fut conçue à l'Institut catholique de Toulouse, et qui, grandissante, fait son tour d'Europe.

Nous voici à Munich, dans cette hospitalière et élégante capitale, où nous sommes venus déjà bien des fois. Jadis, plus jeunes, nous aimions davantage tout ce qu'il y a d'instructif dans ses architectures et ses collections : les bonnes heures passées à contempler les marbres d'Égine de la Glyptothèque, les vieux maîtres allemands de la Pinacothèque, ou les trésors de bibelots du Musée National! Même, s'il faut tout avouer, les faux Propylées et la fausse Basilique n'étaient pas sans nous plaire.

Plus tard, l'amitié d'un des plus doctes professeurs de l'Université nous valut de faire la connaissance de toutes les bières, les brunes et les blondes, qui se débitent et se boivent dans les pots de grès munichois. Et c'est une instruction aussi, plus justement une initiation : on oublie les Éginètes et les Propylées, on ne voit plus alors qu'Augustiner, Franciskaner, Pschorr, Spaten et Hofbrähaus, l'inoubliable Hofbrähaus. Munich apparaît uniquement sous les espèces du moinillon de ses armoiries, le *monachulus* qui brandit un pot débordant de mousse houblonneuse.

Puis enfin un autre Munich se révèle, une âme faite de

*

science, d'art et de sentiment, d'érudition, de rêve et de douceur : les spirituelles et savantes et hautes causeries de tel bénédictin dans sa cellule de Saint-Boniface, de tel philologue à une table chez Schleich! La discrétion défend de mettre là des noms propres, mais ce sont des souvenirs d'hier et des réalités d'aujourd'hui. Et c'est ce qui fait surtout le charme profond de Munich et la fidélité qu'on a à y revenir quand on y est venu.

***

Au débarqué, notre première visite est pour la Nouvelle Pinacothèque. Nous avons là trois vieilles connaissances, trois portraits de Lembach. Le premier est un Bismark, la tête, farouche, toute-puissante, assombrie sous un feutre noir. Le second est un Léon XIII, d'une finesse profonde et candide, d'une grâce jeune encore et qui fait songer au nonce Pecci. Le troisième est un Döllinger, aux traits heurtés, au geste douloureux, au regard troublant de fixité vague et d'émotion refoulée. Quand on a vu des portraits d'une si intense psychologie, et combien historiques! on se prend à dédaigner toutes les compositions laborieuses des soi-disant peintres d'histoire, des mythologues, des fantaisistes. A peine pardonne-t-on aux paysagistes, à ceux du moins qui soupçonnent que le paysage est quelquefois un état d'âme. On revient malgré soi au panneau des trois Lembach... Ceux de nos lecteurs qui ont vu à l'Exposition Universelle le Mommsen de Lembach comprendront cet attrait.

Le lendemain, l'obligeance du baron de L., notre hôte, nous procure le plaisir de visiter l'atelier même de Lembach. Dans un jardin à jets d'eau, un villino de vieux style italien : dans le villino, trois grands salons sombres, éclairés d'une lumière oblique, et là, sur les murs, sur des chevalets, en tas, les esquisses et les tableaux en cours d'exécution du maître. Un empereur Frédéric à côté de M. de Miquel, et, en nombre, des Américaines, plus riches que

belles. Dans le salon central, en place d'honneur, un admirable portrait de Philippe II, original du Titien. En le contemplant, on découvre la source d'inspiration de Lembach, et que Titien lui a appris l'art des ors décolorés et des ombres vibrantes. L'art est ici une érudition.

Un petit tramway bleu nous emporte loin de là, à la Theresienwiese, une immense prairie, que domine la statue colossale de la Bavaria, et où se célèbre ces jours-ci l'Oktoberfest. La fête d'octobre, l'adieu à l'été, la joie des récoltes, quelque chose comme la fête des tabernacles, a couvert l'immense pelouse de toutes les boutiques foraines de Bavière. Mais ici les chevaux de bois sont aphones, les phoques humiliés, les ménageries sans éclat, les géantes modestes. La bière est l'unique attraction. Des tables et des tables sous de petits sapins; des cuisines en plein vent où se rôtissent des porcs entiers; chacun prenant son pot dans le tas, le lavant à la fontaine et l'allant faire remplir de bière, de cette fameuse bière de mars, qui ne se débite qu'à l'Oktoberfest; toutes les conditions confondues, ouvriers, boutiquiers, patrons, rentiers, professeurs, ecclésiastiques et jusqu'au régent Luitpold. On s'attable au pied d'un orchestre retentissant, devant un litre, parmi des villageois : je me trouve là avec un Bollandiste de mes amis et nous causons du synaxaire de Sirmond.

Un coup d'œil jeté sur les affiches nous instruit des choses de théâtre. La grosse bouffonnerie française s'exporte ici avec une pièce qui s'intitule *Die Dame von Maxim !* Par compensation, on joue un peu plus loin *Au-dessus des forces humaines* de Biörnstierne Biörson. C'est du théâtre d'importation. L'art national se retrouve chez lui au théâtre de la Cour. On joue *Cosi fan tutte* de Mozart, *Fidelio* de Beethoven, et le répertoire wagnérien. Mais comment se fait-il que les Munichois n'aient pas encore élevé de statue à Richard Wagner?

*
* *

Lundi, 24 septembre, à 3 heures et demie, première réunion générale du congrès au Kaimsaal.

Le Kaimsaal est un gros immeuble construit par un M. Kaim pour abriter les réunions de corps. Au premier, est une vaste salle à douze cents places, avec tribune et orgue, puis tout autour, des salles moindres, et au rez-de-chaussée, un restaurant. Tout cela large, lourd et confortable. Le congrès se tiendra dans l'immeuble Kaim.

Les congressistes arrivent. Des dames en petit nombre, des laïques en petit nombre aussi, majorité ecclésiastique et allemande, quelques soutanes italiennes ou françaises.

Les Toulousains se rallient : voici Mgr Pierre Batiffol et le R. P. Portalié, puis les RR. PP. Paban et Montagne, M. l'abbé Maisonneuve. On signale M. l'abbé Dubarrat, de Pau. On se groupe et on fait cercle : MM. Georges et Maurice Blondel, M. Édouard Jordan, M. Gay, M. Müller Simonis, le P. Lebachelet, le P. Harent, M. Kannengieser nous rejoignent.

On signale des notabilités : M. de Lapparent, qui va être élu président général du congrès; Mgr Duchesne (de Rome), M. Toniolo (de Pise), M. Waltzing (de Liège), Mgr Abbeloos et M. Cauchie (de Louvain), le R. P. Denifle (de Rome), Mgr Ehses, directeur de l'Institut historique de la *Görresgesellschaft,* le P. Semeria (de Gênes), M. Funk (de Tubingue), M. Gitlbauer (de Vienne), M. Ralli (de Milan), M. Kihn (de Wurzbourg), Mgr Kirsch (de Fribourg), M. Koschwitz (de Marbourg), M. Kurth (de Liège), M. Morawski (de Cracovie), le P. Rottmanner (de Münich), M. Salembier (de Lille), M. Weyman (de Munich), M. Willmann (de Prague), etc.

Les personnages officiels font leur entrée. Nous sommes en pays monarchique et sous une monarchie catholique, c'est ce qui nous vaut de voir la famille royale au premier rang de l'assistance : le prince Louis de Bavière, le prince

et la princesse Ferdinand de Bavière, le duc et la duchesse de Mecklenbourg, le duc et la duchesse de Bourbon... Il n'y aura pas de séance générale où la famille royale n'assiste. Et l'on verra d'austères érudits n'être pas insensibles à l'eau bénite de cour. Sur l'estrade prennent place le nonce du Pape, l'archevêque de Munich, l'évêque de Salzbourg, le ministre des cultes, le premier bourgmestre de Munich. Un grave morceau d'orgue ouvre la séance.

M. le professeur Grauert, professeur d'histoire à la faculté de philosophie de l'Université de Munich, a la parole pour exposer les travaux du comité préparatoire du congrès. Il rappelle les débuts de l'œuvre, la première idée qu'en conçut M. Duilhé de Saint-Projet, la fortune que lui donna Mgr d'Hulst, et comment elle est aujourd'hui l'hôte de la Bavière. Le congrès actuel compte 2.400 adhérents de toutes les parties du monde. Il est réuni pour répandre la science de plus en plus dans les profondeurs du peuple catholique, persuadé que la science procurera de jour en jour davantage le progrès de l'humanité et l'honneur de l'Église. Quelques mots en français terminent l'allocution. Vifs applaudissements.

Suit l'élection du président. M. de Lapparent, présenté par le comité, acclamé par l'assistance, vient prendre le fauteuil présidentiel et prononce en français d'abord, en allemand ensuite, quelques mots empreints d'une dignité et d'une réserve qui caractérisent sa personne et qui caractériseront de même toute sa présidence. Les Français, qui sentent le prix de ce choix et qui s'en félicitent, applaudissent de tout cœur.

Mais les discours officiels ne sont pas finis. Le nonce nous fait entendre d'abord un discours latin, dans cette bonne langue du *Conciones* qui sied si bien à un diplomate, et de cette dialectique classique qui dégage sans effort le principe ultime des choses. On entend ensuite le ministre des cultes, M. Landmann; puis l'archevêque de Munich, Mgr de Stein; puis le bourgmestre, M. de Borscht. Ce dernier nous donne le plaisir rare d'entendre un maire parler courageuse-

ment du christianisme nécessaire. Enfin, le recteur magnifique de l'Université, Dr Bach, salue le congrès au nom de l'Université de Munich. L'éloquence suspend son cours et toute l'assistance s'écoule aux sons d'une sortie de grand orgue.

***

Le congrès a constitué son bureau. Nous avons le plaisir de voir le recteur de notre Institut catholique de Toulouse au nombre des vice-présidents du congrès. Il y a six sections, chacune avec un président : nous notons parmi les présidents M. le professeur Schanz, Mgr Duchesne, M. Kurth... Au nombre des vice-présidents de sections, M. Blondel, de l'Université d'Aix, est vice-président de la section de philosophie; M. Jordan, de l'Université de Rennes, vice-président de la section d'histoire.

Physionomie des séances de section : assiduité exemplaire, attention soutenue, peu de discussions. Les assistants sont en majorité des prêtres allemands, les rapporteurs sont en majorité des membres des universités. On voit s'accuser dès le premier instant la distinction qui place si haut en Allemagne le personnel enseignant, et l'autorité que lui reconnaît le public. Le *Herr Professor* est une dignité qui n'a pas son équivalent en France.

Nous faisons part de notre observation à un de nos amis d'Allemagne, au courant des choses de France assez pour être bon juge des deux pays et de leurs mœurs. Il nous dit :

« C'est une infériorité pour le clergé de France que pareille aristocratie théologique et savante lui manque. Un grand désordre pour les esprits en est la conséquence. Leur conduite leur est donnée par des publicistes sans mission et sans compétence. On marche chez vous sur de vagues poussées dont les moteurs sont anonymes et le plus souvent aveugles. Avez-vous lu, poursuivit-il, les *Lettres de Léon Harmel à ses enfants* ? Elles sont un symptôme de ce désordre. »

Comme nous nous étonnons, notre interlocuteur reprend :

« Oui, un symptôme de désordre ! Un honnête et pieux filateur, qui se mêle de sociologie, est encore dans sa partie. Mais qu'il entreprenne de donner des conseils au clergé sur les matières théologiques et d'en remontrer à M. Vigouroux et à Mgr Duchesne, voilà qui serait inacceptable en Allemagne ! Vous subissez cela en France. Tenez, voici la brochure à laquelle je fais allusion. Vous y trouverez rapportées des conversations soi-disant tenues par le P. S., par le P. B., par Mgr T., par le P. P. et autres Romains, conversations authentiques, sans nul doute, mais mal comprises, traduites en expressions enfantines. Voici page 32 condamnée la critique « inaugurée par l'abbé Duchesne » et qui « met tout en doute »; puis l'abbé Vigouroux, qui, « sans aller aussi loin, borde cette école ». Voici page 33 prêtée au P. P. l'affirmation invraisemblable que les révélations de Catherine Emmerich auraient « le caractère complet de l'inspiration divine », si Brentano ne les avait pas interpolées de ses remarques à lui ! Quand je vous dis qu'il vous manque en France une classe dirigeante dans le clergé !

« Seulement, en France, certaines influences qui sont prépondérantes ne vous aideront jamais à créer cette classe dirigeante. Ne voyons-nous pas en Allemagne l'opposition faite par des influences pareilles à nos facultés de théologie ? Mais nos facultés de théologie ont, Dieu merci, de la résistance... Venez voir. »

Et il nous conduisit à la section de philosophie : il y avait foule pour entendre le prof. Schell, de Wurzbourg.

Ses malheurs n'avaient point abattu sa fierté.

Il parlait avec éloquence sur le problème de la connaissance. Il était obscur et catégorique. On applaudissait de confiance, chaleureusement.

***

A cette exception près, les séances de section n'ont pas

la belle *furia* qu'elles avaient en terre latine, à Fribourg, à Bruxelles, à Paris. On discute sur des points d'érudition. M. Bardenhewer réfute l'attribution du *Magnificat* à Élisabeth, soutenue par M. Loisy et plus récemment par M. Harnack. M. Schlecht communique la découverte qu'il vient de faire d'une ancienne version latine de la *Didachè*. M. Herkenne (de Bonn) présente des observations sur la tradition textuelle de l'Ecclésiastique. M. Ueberreiter nous entretient du roi babylonien En-zu. Le P. Rottmanner (de Munich), de l'étude chronologique de saint Augustin. M. Pawlicki (de Cracovie), des statistiques verbales pour les études platoniciennes et de la méthode stylométrique. M. Fürst (de Tubingue), de Dictys de Crète et de Sisyphe de Kos, etc.

En séance publique, nous entendons M. Toniolo (de Pise), sur les progrès de la science sociale; Mgr Duchesne (de Rome), sur les dossiers ecclésiastiques analogues aux livres bleus modernes; M. le prof. Willmann (de Prague), sur la vérité catholique comme clé de l'histoire de la philosophie; M. le prof. de Hertling (de Munich), sur le christianisme et la philosophie grecque.

L'impression se dégage que l'érudition méthodique, soignée, scrupuleuse est en honneur dans les ateliers où s'élabore la science des catholiques allemands. Mais on classifie, on met de l'ordre, bien plus qu'on n'étudie les rapports nouveaux des sciences entre elles. Il y a de la pérennité dans l'air. En France, notre philosophie, notre apologétique, notre critique sont en un travail incessant, qui retentit jusque dans les profondeurs de la théologie : on ne s'en douterait pas chez les catholiques allemands. Si nous exceptons des hommes comme Schell, commune est la timidité dans le maniement des plus hautes prémisses de la vie intellectuelle et théologique. *Cum negantibus principia non est disputandum*, est la devise des plus solides esprits. En France, au contraire, la discussion est précisément instituée avec les adversaires qui nient nos principes, et de là

une orientation plus avancée, peut-être plus périlleuse, sûrement plus actuelle.

Mais qu'importe? A chaque race sa tâche. Si, dans la division générale du travail, il nous est dévolu, à nous théologiens de France, d'être plus en contact avec le rationalisme allemand, qu'il ne semble que le soient les penseurs et les érudits catholiques allemands, il appartient à ces derniers de nous donner de solides matériaux, et ils n'y manquent pas.

Sur une longue table du Kaimsaal sont exposés les périodiques catholiques de langue allemande. Ce sont tout d'abord des revues d'information critique, comme l'*Allgemeines Litteraturblatt* de Vienne, le *Literarischer Anzeiger* de Gratz, la *Literarische Rundschau* de Fribourg. Ce sont les revues trimestrielles organes des facultés de théologie ou de cercles d'études théologiques : telles la *Quartalschrift* de Tubingue et celle d'Innsbruck, la *Römische Quartalschrift* de Rome : tels les périodiques de premier ordre publiés par la société de Görres, comme l'*Historisches Jahrbuch* et l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* du P. Denifle et du P. Ehrle. Ce sont les revues diocésaines ou spéciales, comme le *Pastor bonus* de Trèves, le *Diocesan Archiv* de Souabe et celui de Bade, le *Katholik* de Mayence et l'*Archiv für katholisches Kirchenrecht* de Mayence, ou encore le *Jahrbuch* de la puissante Leogesellschaft de Vienne.

Des groupes de savants se forment pour la publication de recueils comme les *Biblische Studien* que dirige le prof. Bardenhewer, les *Strassburger theologische Studien* des prof. Ehrhard et Müller, les *Forschungen für christlichen Litteratur und Dogmengeschichte* des prof. Ehrhard et Kirsch. Ces publications-là, mieux que les périodiques, sont symptomatiques d'un travail coordonné et d'une réelle unité de méthode. Il y faut faire grande attention, car c'est là surtout que le clergé français, — dont les revues sont en progrès, — doit remarquer son déficit.

Enfin on met sur chantier des entreprises considérables, supposant une longue préparation, des ressources constituées, des hommes mobilisés et entretenus pour une œuvre à longue échéance. L'histoire de la Réforme attire particulièrement les travailleurs, une histoire qui sûrement a un intérêt primordial pour les Allemands, mais qui nous laisse, pour notre propre pays, trop indifférents. Le prof. Finke (de Fribourg) entreprend la publication de *Vorreformationsgeschichtliche Forschungen,* dont un volume a paru sur la prédication en Westphalie à la fin du moyen âge, par Landmann. Mais plus importantes de beaucoup sont les publications de la Société de Görres, *Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte,* dont plusieurs volumes sont consacrés à imprimer la correspondance des nonces en Allemagne au XVIe siècle.

Cette même Société de Görres entreprend la publication des pièces concernant le Concile de Trente : *Monumentorum ad sacrosanctum universale concilium tridentinum spectantium collectio nova, amplissima, aucta, edita a societate catholicorum Germaniae quae dicitur* Görres-Gesellschaft *una cum eiusdem societatis instituto romano.*

Nous sommes loin d'un pareil état, en France. D'une part nos Instituts catholiques ont eu à parer à trop d'urgentes fondations pour songer à des entreprises de si longue haleine. D'autre part, des sociétés qui existent chez nous et que l'on pourrait comparer à la société de Görres, n'ont pas su entrer dans cette voie.

Pourquoi hésiterions-nous à secouer, ce disant, la longue torpeur où s'endort la *Société bibliographique?*

*
* *

Le 26 septembre, à 8 heures et demie du soir, nous sommes convoqués dans la grande salle du Kaimhaus à une fête, *Festkommers*, qui nous est offerte par les corporations catholiques d'étudiants de Munich : *Ottonia, Erwinia,*

Rhätia, *Alemannia*, *Saxonia*, *Akademischer Görresverein*, *Burgundia*, *Unitas*.

Des tables rangées en long et garnies de congressistes et d'étudiants, chacun son pot de bière devant soi. Au sommet, une table d'honneur, en large, où ont pris place le Nonce, les princes de la famille royale, le recteur magnifique, les *pezzi grossi* du congrès. Au-dessus, la table des présidents des corporations, en costume : béret, pourpoint, écharpes, bottes molles, gants à revers, rapière. Au centre, un beau garçon de vingt ans, à la mine fleurie, au verbe retentissant et grave, en costume de mousquetaire, le président du Kommers. Tous ces gars sérieux comme des officiers à la parade. Un signe déchaîne la tempête des cuivres de la *Kapelle* du IIe régiment d'infanterie. Puis le silence se fait et le beau garçon, ôtant son béret de velours, nous harangue en allemand, puis en latin, avec une bonne grâce que nous payons de nos applaudissements, pendant que l'assistance pousse des *hoch!* et exécute des mouvements rythmés de pots de bière, une *salamandre* classique, à laquelle notre inexpérience nous empêche cette fois-ci de prendre part.

Un signe encore, et un premier *Lied* est chanté avec un ensemble saisissant par toute l'assemblée. On a distribué à chacun le texte; la musique du régiment accompagne; pas un traînard ne ralentit la mesure, pas un fantaisiste ne dérange l'unisson.

« Sa Magnificence » le recteur a son tour de haranguer cette belle jeunesse. Il le fait avec force et abondance. Cela semble long. Le recteur félicite les corporations, il y voit une force catholique et sociale, il les défend contre des détracteurs chagrins, qui manifestement ne sont pas là. On applaudit fortement, et à nouveau des *hoch!* et des brandissements rythmiques de pots. Nous sommes en Allemagne jusqu'au cou!

Mais la bonne humeur est communicative, l'atmosphère vibrante, la bière rapproche les cœurs; nous chantons tous,

et c'est plaisir de voir les Français et les Belges qui nous entourent faire chorus.

Surtout, quand vient le *Lied* au Pape, un joli *Lied* de quatre vers, composé par le professeur de Hertling, il n'y a plus de guelfes ni de gibelins, on est dans l'Église chantante, dans l'Église qui n'a qu'un cœur qui bat dans la Ville Éternelle, et qui unit dans une fraternité œcuménique tous ses enfants.

Pourquoi rompre cette fraternité? Quel mauvais génie a pu inspirer aux organisateurs de cette réunion internationale de Catholiques un toast à l'Empereur d'Allemagne? Un petit jeune homme est monté à la tribune et, d'une voix claironnante, il nous débite un long compliment aux Wittelsbach, ce qui passerait, mais aussi au Kaiser, ce qui est trop. Puis éclate l'air national allemand, entonné par ces cinq cents poitrines allemandes avec une conviction si retentissante qu'elle nous meurtrit :

Deutschland, Deutschland über alles, über alles in der Welt!

Non, vraiment, ont-ils pensé un seul instant que les Français pourraient s'unir à cette exaltation, à cette apothéose de l'Allemagne, « par-dessus tout dans le monde? » Et quel manque de tact de nous y convier! Toute la salle est debout.

Nous, du moins, cinq ou six Français groupés ensemble, nous demeurons assis, protestant au moins par là contre cet oubli, sous le regard étonné des tribunes. Ce n'est qu'un instant, mais combien pénible! C'est de l'Allemagne, cela, l'Allemagne dont parle Römerspacher à Sturel, dans le beau roman de Barrès.

Le mauvais moment est passé. On recommence à chanter des *Lieder* plus humains, la jolie chanson münichoise *Mein München* et les couplets traditionnels du *Gaudeamus igitur*. Voilà qui rallie à nouveau tous les cœurs, et tous ensemble nous acclamons le vieux *Lied* :

Pereat tristitia!
Pereant osores!
Pereat diabolus!

Cependant les pots s'entrechoquent toujours, et peu à peu la fumée s'épaissit. Professeurs, étudiants, princes, réguliers, séculiers, supérieurs de séminaires, protonotaires, bollandistes, nonce du Pape, tout s'enveloppe d'une buée bleuâtre, ecclésiastique, si l'on veut, mais qui n'est point de l'encens.

Entre deux *Lieder,* nous nous esquivons, mais non sans avoir vu un jésuite belge allumer le phare d'une pipe énorme. Il est onze heures sonnées. Les gens sérieux ne se retireront pas avant deux heures du matin.

*
* *

Banquet d'adieu, jeudi soir 27 septembre, dans la jolie grand'salle de l'Hôtel de Bavière. Du haut d'une loggia, l'orchestre du premier régiment d'infanterie « König » verse sur nous une averse implacable de musique.

Nous nous retrouvons avec quelques-uns de nos Toulousains à la même table. Une bonne fortune met au milieu de nous le prof. Funk (de Tübingue) : on cause des Constitutions Apostoliques en vidant d'excellents flacons de Caseler et de Kupferberg Gold. Mais ayez une conversation suivie quand les trombones mugissent comme des sirènes de transatlantiques!

Les toasts s'intercalent timidement entre deux marches guerrières.

M. de Lapparent, en quelques mots d'une courtoisie élégante et discrète, lève son verre en l'honneur du pape Léon XIII et du régent Luitpold. M. de Hertling fait acclamer le nom de M. de Lapparent. M. le prof. Grauert, moitié en français, moitié en allemand, boit aux congressistes étrangers. M. Kurth, qui manie l'allemand comme le français, boit aux congressistes allemands et aux Bavarois en

particulier. Un Polonais enfin, dont le nom nous échappe, s'empêtre dans un laius infini qui provoque des hilarités fâcheuses. Mais chaque toast est suivi de brandissements de verres et de *hoch*, *hoch*, *hoch*, dont chacun est soutenu par des hoquets de l'orchestre.

Onze heures vont sonner. Les plus doctes gens s'en vont pinter de la bière au Domhof, où du moins il n'y a point de musique! Nous nous y trouvons avec quatorze professeurs, qui de Bonn, qui de Tubingue, qui de Wurzbourg, qui de Munich. On devise de choses liturgiques. Le professeur*** nous explique que les professeurs qui sont prêtres, ont un bréviaire spécial : ils disent seulement les leçons des nocturnes, laudes *a capitulo,* une petite heure au choix, vêpres *a capitulo*, mais complies intégralement : ils disent la messe le jeudi et le dimanche seulement : par contre ils travaillent quelque dix heures par jour.

Il ajoute malicieusement : Notre évêque nous a procuré de Rome cette dispense, de crainte que nous ne nous en passions!

La soirée s'avance. Demain le congrès sera fini et nous serons à pareille heure sur la route de France.

***

Les résultats positifs, quels sont-ils, me demanderez-vous?

Nous répondons : nul mieux que le journal libéral de Munich, les *Münchner neueste Nachrichten,* ne les a exprimés peut-être.

« Ce congrès, disait-il, promet d'être non pas seulement imposant par le nombre de ses adhérents, mais encore remarquable par le renom scientifique de beaucoup des savants qui y paraîtront.

Même ceux qui gardent une attitude sceptique devant l'idée d'une science catholique, « devront à cette occasion admirer la discipline de la vie intellectuelle du catholicisme discipline qui a pu réunir de si loin un si magnifique nombre de travailleurs. Beaucoup des noms de ces travailleurs sont

une garantie que le congrès se tiendra à un niveau intellectuel infiniment supérieur aux mauvaises manières de l'intolérance. C'est la bénédiction de ces sérieux efforts scientifiques, qu'ils créent une atmosphère plus pure et des horizons plus larges. »

Le congrès n'eût-il produit d'autre effet que de donner au public sceptique cette impression de lui-même, ce serait déjà un résultat appréciable.

D'une façon plus générale, les congrès égalisent le niveau scientifique de la culture catholique. Inaugurés jadis par des hommes d'une science éminente, ils ont peu à peu remis à leur place les autorités usurpées et surfaites : combien n'y ont jamais paru, sentant bien qu'ils n'y auraient nulle audience? L'esprit scientifique se propage à cette condition : il éconduit ceux qu'il ne conquiert pas, il conquiert aussi beaucoup de ceux qui lui résistent. Nos congrès pratiquent, dans chaque pays et de pays à pays, la coopération des idées et des méthodes. La science catholique prend conscience d'elle-même : elle se fortifie, elle se coalise contre toutes les puissances de ténèbres.

Ajouterons-nous que la sagesse générale y gagne? On pourra lire bientôt, espérons-le, le beau discours, d'une inspiration scientifique si élevée, prononcé par M. de Lapparent le 25 septembre en prenant possession de la présidence du congrès. C'était le savant qui parlait au nom des sciences de calcul et d'observation; mais chacun pouvait appliquer à l'objet propre de ses recherches ce qui était dit là de la physique ou de la géométrie, tant il y avait de philosophie dans cet exposé technique. Entre l'agnosticisme et l'idolâtrie, comme eût dit Nietsche, il y a une science qui acquiert de plus en plus le délicat sentiment de ses limites. Et n'est-ce pas le progrès que de porter ce sentiment dans toutes les disciplines, les théologiques comme les autres, et n'est-ce pas du même coup la meilleure apologétique?

A un autre point de vue, il nous plaît de constater l'heureux échange établi désormais entre les universités alleman-

des et notre enseignement supérieur libre de France. Les Universités officielles françaises affectent assez manifestement de nous ignorer, pour que nous ayons quelque satisfaction à leur montrer que l'Allemagne nous reconnaît, et que même, en nouant avec l'Allemagne universitaire, nous suivons une initiative qu'aucune Université française n'oserait prendre. C'est le bénéfice de notre liberté et de notre catholicité.

*
* *

Réuni à Munich l'année où se joue la Passion, le congrès semblerait moins catholique et moins scientifique sans un pèlerinage à Oberammergau, où revivent à la fois les mystères du moyen âge et les scènes de l'Écriture. Aménagée pour quatre mille spectateurs, la salle est comble, dimanches, jours de fête, et presque chaque lundi, depuis le milieu de mai. Une telle vogue effraie autant de personnes qu'elle en entraîne, leur fait redouter une duperie ou une profanation ; il en est même qu'éloigne la crainte de superposer à leur vue propre des récits évangéliques une image grossière et obsédante. Sans doute, on éprouve un moment de gêne à voir tomber sur la multitude les bénédictions, à voir distribuer aux Apôtres le pain et le vin, des mains d'un acteur : peut-être aussi, celui de 1900, un peu trop selon Bouguereau, n'a-t-il pas la forte et imposante dignité de l'ancien.

Pourtant, si le Verbe incarné est la plus proche ressemblance de Dieu, et si la divinité du Christ ne se révèle nulle part mieux que dans son humanité même, ce drame est, somme toute, édifiant. Après nos lectures sèches, fragmentaires, dispersées, c'est une sorte de synoptique concret où le Nouveau Testament prend une suite, une clarté, une vie, tragiques et saisissantes. Nous savons bien que la couronne d'épines ne meurtrit pas le front où on l'enfonce, que le sang jaillit de la lance et non du cœur, que les stigmates des pieds et des mains sont illusoires, que le

corps est lié, non cloué, à la croix. Tels quels, ces artifices donnent aux souffrances du Sauveur un degré extraordinaire de réalité physique. De notions abstraites, elles deviennent pour la première fois des faits palpables, qui frappent directement nos sens. Cela est d'un pathétique irrésistible, qui confond les chrétiens de tendresse reconnaissante, les incroyants d'admiration émue. Beaucoup pleurent; les plus sceptiques, les plus railleurs, ceux qui ce matin encore demandaient ironiquement si l'immobile chien du sacrifice d'Isaac était aussi vivant, se taisent et se passionnent. C'est un détail caractéristique que personne, à aucun moment, ne s'aviserait d'applaudir : l'émotion religieuse prime l'enthousiasme artistique.

Il ne faut pas juger ce spectacle d'un autre point de vue; et le plus que nous devions demander aux acteurs, c'est de ne pas attirer notre attention, de s'effacer tout entiers derrière leurs rôles, de se borner à susciter nos pensées vers les grandes choses qu'ils figurent; on leur pardonne mieux d'être imparfaits que d'être envahissants.

A cet égard, la plupart méritent des éloges; quelques-uns sont excellents de tact et de naturel; la musique, sans originalité puissante, est assez expressive et appropriée; les tableaux vivants, qui de chaque scène de l'Évangile rapprochent les événements prophétiques de l'Ancien Testament, sont d'heureuses trouvailles, mais trop longs et trop chargés. Ils ne seraient pas plus achevés dans un théâtre parisien, disait quelqu'un; on ne conçoit guère de remarque plus impertinente, ni de péril plus sérieux. Du jour où la sincérité spontanée et un peu rude du début ferait place à de trop conscients raffinements de métier, le charme essentiel s'évanouirait; le vœu qui, voici plus de deux siècles, fut prononcé dans un élan de ferveur chrétienne, pour préserver le village de la peste, serait violé dans son esprit. Ce ne serait plus que de l'art pour l'art, et bientôt de l'art pour l'artiste, une entreprise commerciale de cabotinage. Les retouches apportées au texte depuis dix ans, la compli-

cation inutile des groupements, l'excessif souci de symétrie, tout un ensemble atténué et adouci, inquiètent les admirateurs les plus réfléchis. Ce qui a fait le succès des représentations d'Oberammergau, c'en a été la gravité religieuse, quasi-sacerdotale, et la simplicité un peu fruste; ce n'est que cela qui peut le soutenir; et c'est ce que nous devons les remercier de nous avoir donné, cette fois encore.

***

LA TRIPLE FONCTION

DE NOTRE HAUT ENSEIGNEMENT ECCLÉSIASTIQUE [1]

Messeigneurs [2],

Mesdames et Messieurs,

Le compte rendu que vous venez d'entendre et d'applaudir vous a montré une part de l'activité scientifique de notre Institut : vous aurez estimé, à cet exemple, ce que nos programmes ont de souplesse et de compréhension, et aussi ce que notre enseignement présente d'intérêt pratique en même temps que de portée religieuse. Nous remercions M. le chanoine Senderens d'en avoir fourni une démonstration aussi expérimentale.

Pareille démonstration pourrait vous être présentée par chacun de nos maîtres : exégèse, dogmatique, histoire, philosophie, droit... viendraient témoigner de cette même orientation de toutes nos études. Il me sera donc permis de généraliser. Dussé-je redire ce que M. le chanoine Senderens vient de vous dire, et m'exposer à le dire avec moins de bonne grâce, j'essaierai de vous distraire des actes journaliers de notre vie, pour fixer votre regard sur le rapport qu'elle a avec les intérêts les plus élevés de la société et de l'Église.

***

Messieurs, votre expérience vous a conduits à cette certitude que le prêtre tient de sa mission et de sa conscience de prêtre de rares qualités d'éducateur. Retirer l'homme de sa bassesse naturelle, lui inspirer l'horreur du péché, et, avec l'amour de Dieu, l'amour du progrès intérieur et de la charité; avoir pour règle la divine loi qu'est l'Évangile et le divin exemple qu'est le Sauveur; être engagé soi-même, par vocation et par honneur, à vivre cette règle et cet exemple : c'est le programme de l'apostolat sacerdotal, et c'est du même coup le programme de l'éducation ecclésiastique.

Mais l'éducation, si elle veut être vraie, doit être aussi une préparation à la vie contemporaine, à cette vie que nous ne concevons plus que comme une concurrence, et vous tous, Messieurs, qui confiez vos fils à

1. Discours de rentrée prononcé à l'Institut catholique de Toulouse, le 14 novembre 1900.

2. NN. SS. les archevêques d'Auch, d'Albi et de Toulouse; NN. SS. les évêques d'Aire, de Bayonne, de Cahors, de Montauban, de Pamiers, de Rodez et de Tarbes.

l'enseignement secondaire ecclésiastique, vous ne vous pardonneriez pas d'avoir négligé de leur donner tous les avantages que votre prévoyance peut leur assurer, en vue de cette concurrence qui les attend. Vous ne souhaitez pas seulement que vos fils soient préservés dans leur cœur et formés dans leur caractère : vous souhaitez qu'ils soient des esprits éveillés, rectifiés, informés, désireux d'apprendre indéfiniment, capables de tirer parti de leur culture pour la conduite et le succès de leur vie. Si romanesque que soit la légende des sept enfants d'Éphèse, qui, emmurés au temps de la persécution de Dèce, se réveillèrent enfants encore aux temps pacifiés de Théodose, qui de vous n'appréhenderait le réveil d'un jeune homme dont l'éducation aurait été une vie irréelle et comme de songe?

Or, ce que vous demandez pour vos fils, Mesdames et Messieurs, le clergé le demande pour ces enfants choisis, destinés par Dieu même à devenir des prêtres. Nous trahirions ce choix divin si, par une pédagogie timide et arriérée, ces enfants étaient voués à une infériorité irréparable. « C'est à une haute valeur personnelle que doit tendre sans se lasser tout homme qui est associé, en France, à la mission du sacerdoce chrétien : à ce défaut, le clergé ne saurait tarder de tomber à l'état de puissance morte. » Ainsi s'exprimait naguère un de nos évêques de France dans une vaillante instruction pastorale sur les *Traits dominants de la vocation cléricale.*

Et voici comment un autre évêque, celui-ci d'Amérique, Mgr Spalding, s'exprimait dans un sermon prononcé à Rome cette année même sur *L'éducation et l'avenir religieux :* « Nous devons encourager nos hommes de valeur, prêtres et laïques, à se servir utilement des talents que Dieu leur a confiés; et, pour les aider à remplir ce devoir, important entre tous, nous ne devons rien négliger de ce qui nous permettra de leur procurer des écoles de tout premier ordre. Si nous nous isolons, si nous nous mettons en dehors de la vie intellectuelle et morale la plus élevée du monde qui nous entoure, nous tomberons fatalement dans une infériorité, où il nous deviendra impossible de nous faire écouter et comprendre. »

Sentez-vous, Messieurs, chez ces évêques français ou anglo-saxons, le même angoissant souci de voir la société catholique s'attarder et décliner par le fait de l'éducation insuffisante de ses jeunes générations et de son jeune clergé? Et si pareil souci est légitime, que faisons-nous en France pour conjurer le péril que nous pressentons?

Ah! je sais bien que nous avons fondé en France beaucoup d'écoles d'enseignement secondaire; peut-être même en avons-nous souvent fondé plus que le besoin n'en demandait et que la prudence ne le conseillait. Et, si c'est un succès, nous avons un effectif d'élèves supérieur à celui de l'enseignement public. Mais la véritable question est de savoir si nos maisons sont, dans l'ensemble, des « Écoles de tout premier ordre ».

Nous sommes pressés, moins peut-être par les menaces faites à notre liberté, que par les progrès incessants de l'outillage, de la méthode et du personnel de l'enseignement public. Pour ne parler que du personnel, l'enseignement public, en 1898, comptait 6,036 fonctionnaires, dont 1,759 agrégés et 2,620 licenciés, tandis que l'enseignement ecclésiastique, sur 5,438 sujets, n'avait que 15 agrégés et 753 licenciés. Soit 72 grades sur cent sujets dans l'enseignement public, 14 sur cent dans l'enseignement libre. Cette constatation vous froisse, formés que vous êtes par les exercices d'une haute vie religieuse et morale à tenir l'instruction pour

autre chose que le tout de la pédagogie. Mais vous ne pouvez pas ne pas convenir du déficit qui vous est si brutalement signalé par la statistique, et dont, au reste, il n'est personne ici qui n'ait le sentiment confus autant que pénible. N'insistons pas sur de pareils retours sur nous-mêmes, toujours périlleux à faire en public.

Du moins, Messieurs, prenez confiance en pensant qu'une œuvre existe pour combler ce déficit et pour mettre, dans nos petits séminaires, l'instruction à la hauteur de la concurrence qu'elle doit soutenir. Cette année 1900, notre Institut catholique a donné aux petits séminaires de la région, 12 licenciés ès lettres et 3 licenciés ès sciences. Trois de nos anciens licenciés vont affronter, en 1901, le difficile concours de l'agrégation. Cet effort est peu de chose, sans doute, et il conviendrait de le décupler. Notre Institut fournirait chaque année aux diocèses du Sud-Ouest vingt licenciés ès lettres et cinq licenciés ès sciences — pour ne rien dire de l'histoire et des langues vivantes — que nous aurions à travailler vingt ans sans chômer avant d'avoir produit le modeste exhaussement qui, pour les grades universitaires, mettrait nos quarante-neuf écoles ecclésiastiques au niveau désirable.

Voilà du moins, Messieurs, à quoi nous servons.

*
* *

Je viens d'essayer, Messieurs, de vous montrer notre œuvre en fonction des devoirs que nous impose l'éducation de vos fils et la formation de nos prêtres. Mais cette fonction n'est pas unique.

Nos aînés de 1830 crurent qu'entre la tradition française et le mouvement issu de la Révolution, il n'existait qu'un malentendu politique, et c'est, croyons-nous, le même sentiment qui anime parmi nous tant d'esprits disposés à espérer du libéralisme politique la fin de tous les conflits intimes dont souffre notre pays. Mais si la liberté et la justice étaient, ainsi qu'on nous l'assure, les seuls principes en cause, les catholiques n'auraient aucune hésitation, et la France verrait tous ses enfants unis dans cette foi sociale, au lieu de les voir divisés — dirons-nous en deux partis? — non, mais en deux sociétés, d'autant plus réfractaires et inintelligibles l'une à l'autre que leur opposition est une opposition d'idées.

Car, Messieurs, telle est bien la nature du conflit qui divise la société de tradition de la société nouvelle.

On nous parle de renaissance de l'idéalisme. Mais où se produit cette renaissance, je vous prie, sinon parmi les esprits en marche vers le catholicisme et déjà entrés dans sa zone d'influence? Au delà s'étend une zone où s'affirme la répudiation de toute foi. On nous signifie que toute religion historique est une pensée rudimentaire vivant d'images grossières, qui ont été décorées du nom de symboles, et que tout symbole est proprement le « mensonge matérialiste ». On nous accorde que, dans l'histoire, les religions marquent la date d'un progrès spirituel; on veut bien, à ce titre, leur donner la sympathie de l'intelligence et du cœur; mais elles ne sauraient plus être qu'un passé défunt et une tradition éteinte: à l'heure actuelle, la religion a achevé son œuvre, son objet n'est plus rien que d'irreprésentable et d'invérifiable; et si une église se rencontre qui prétende, comme ils disent, « entraver le cours de la réflexion

morale, » la tolérance du philosophe deviendra, par devoir, « l'intolérance de l'intolérance. »

Ainsi s'exprime M. Brunschvieg dans son *Introduction à la vie de l'Esprit*, un petit livre très franc et très représentatif de la philosophie jacobine.

Voilà, Messieurs, voilà la source profonde d'où jaillit et d'où jaillira l'intarissable flot de nos discordes. Nous sommes deux civilisations dans une même patrie, et, comme dans un roman fameux, *Pierre et Jean*, les deux fils de la même mère ont trop du sang maternel pour ne pas s'aimer, et trop d'un sang différent pour ne pas se haïr. Ils sont inséparables et ils sont inconciliables. D'où s'élèveront les voix apaisées qui créeront, sinon l'unisson, du moins l'harmonie?

C'est ici que l'enseignement supérieur ecclésiastique apparaît comme un ouvrier de paix intellectuelle. Déjà le fait qu'il existe et qu'il constitue, en dehors des violences de la politique et de la presse, une famille pensante et chercheuse où la gravité, la sincérité, l'intelligence et l'exactitude sont de point d'honneur, ce fait, dis-je, est bien propre à donner aux idées et aux recherches que nous représentons cette « respectabilité » que nous leur voyons accorder en Allemagne, en Angleterre, en Amérique, en grande partie pour cette raison que la théologie y a été maintenue à son rang parmi les plus hautes disciplines de l'esprit.

Ce ne serait pourtant pas assez, Messieurs : on nous déclare que la société positiviste où nous vivons veut s'organiser scientifiquement. Nous le voulons aussi, mais à condition que toute science concoure à cette organisation, et que la science religieuse y ait sa part.

On veut que, dans ce pays où l'opinion est souveraine, l'esprit scientifique se développe, qui formera l'opinion à une démarche moins précipitée, plus observatrice de l'infinie complexité des choses. Nous le demandons aussi fortement que personne. Au congrès international de l'enseignement supérieur, à Paris, en août dernier, nous avons applaudi les déclarations M. Croiset et de M. Monod sur la mission de l'enseignement supérieur dans ce qu'on appelle l'extension universitaire, sur cette propagation. non pas tant de la science, que de l'esprit scientifique dans toutes les classes de la société, l'esprit scientifique étant seul capable de corriger l'opinion de ses préjugés et de ses passions. Et où donc, Messieurs, sommes-nous exposés à rencontrer plus de préjugés et de passions, sinon dans les opinions qui se forment sur la religion?

En cela, l'enseignement d'un Institut catholique comme le nôtre a l'ambition de rendre des services au bien public.

M. Auguste Sabatier, traitant un jour du prix qu'un pays doit mettre à garder l'unité de sa vie morale et à éviter la guerre intestine qui naît de la contradiction des tendances présentes et de la tradition du passé, n'a pas craint d'écrire : « A ce point de vue, la République a fait une grande faute en supprimant les Facultés de théologie catholiques... Qu'il eût été plus sage de les favoriser et de développer leur action! »

Il ne nous appartient pas de réparer les fautes d'aucun régime; mais il nous appartient de ne pas méconnaître et de ne pas négliger ce que nous pouvons pour la paix et pour la santé du pays; et puisque, aux yeux même d'un protestant, les Facultés de théologie catholiques ont une action sociale si fructueuse, il nous appartient de ne pas oublier qu'elles existent encore, Dieu merci, grâce à l'initiative et aux sacrifices de vos évêques.

*
* *

Messieurs, il me reste à vous exposer comme je la vois, une troisième fonction de notre haut enseignement ecclésiastique, qui est d'être un régulateur indispensable à la vie intellectuelle des catholiques.

Il est de mode, en certains milieux, de concevoir le catholicisme comme un système d'explication universelle qui, s'étant formé antérieurement au renouvellement des sciences de la nature, de l'histoire et de la pensée, se défendrait aujourd'hui contre tout progrès et ne s'imposerait plus qu'à une soumission passive et aveugle. Des savants aussi informés et aussi indépendants que M. Harnack ont eu l'injustice de déclarer que, dans tous les vrais problèmes, le catholicisme devait passer outre, ou s'appliquer à obscurcir ce qu'une plus saine méthode pose comme clair et net.

Pour répondre par le fait à une si dure imputation, il nous suffit de constater l'activité qui s'exerce en ce moment même parmi nous catholiques, non plus seulement autour des questions et des recherches scientifiques indifférentes, mais précisément autour des grands problèmes posés par la critique philosophique et par la critique historique dans leur rapport avec la religion. Si osé qu'on soit toujours, quand on essaie de porter un diagnostic sur son propre temps, on pourrait dire que ce qui caractérise le nôtre, en ces dernières années, c'est l'application par des catholiques des méthodes les plus modernes aux matières mêmes de leur foi. Disons davantage et constatons que cette activité va jusqu'à créer parmi nous en ce moment une certaine confusion, et, pour tout dire, quelque désarroi.

Nous donnerons deux exemples à l'appui. Il s'est formé, Messieurs, sur les frontières du catholicisme séculier, il s'est formé ce qu'on a appelé très justement un courant d'idées réparatrices. Des esprits qui avaient été formés à l'école de Spencer ou de Taine se sont trouvés portés par l'évolution logique de leur pensée jusqu'au catholicisme. Pour n'en citer qu'un, ç'a été le cas de ce romancier psychologue qui, faisant naguère un retour sur son œuvre pour en résumer l'unité, n'a pas craint de la représenter comme une apologétique expérimentale. Il nous a dit, dans une préface récente, comment les observations par lui faites sur la sensibilité contemporaine se ramenaient à ses yeux à cet énoncé que tout dans la vie humaine se passe comme si le christianisme était la vérité. Pareillement des esprits formés à l'école de Kant et des philosophes français qui procèdent de Kant ont abouti à une philosophie de l'action, qui s'applique à trouver une issue à la pensée religieuse hors du subjectivisme, et à dégager de la nature même de l'homme l'exigence du surnaturel chrétien : tentative digne du plus sympathique intérêt, qui a conquis la faveur d'un bon nombre de jeunes catholiques et retenu l'attention des philosophes indépendants.

Mais, Messieurs, si bienveillants que nous soyons à de semblables tentatives, on nous permettra de remarquer que ces nouveaux apologistes instituent une apologétique dont l'objet n'est pas exactement adéquat au contenu de notre foi historique et métaphysique. Ils nous font courir le risque redoutable de prendre un argument pour la thèse. A l'occasion d'un de nos jeunes docteurs, qui s'était fait auprès de nous l'avocat de ce dogmatisme moral, notre faculté a pris soin de marquer avec une netteté parfaite, ce que cette apologétique avait de préparatoire, d'incomplet, et comment quiconque voudrait s'y tenir exclusivement prendrait pour la foi

le commencement de la foi, à la façon des Athéniens qui ne consentirent à écouter que l'exorde de l'Apôtre.

D'un autre côté, Messieurs, en des milieux proprement ecclésiastiques, s'est formé un autre courant, celui-ci de critique religieuse. Il est sûr que l'investigation historique appliquée à l'étude de la Bible et des Pères, et conduite avec une respectueuse mais intégrale franchise, est de nature à manifester, plus clairement qu'il n'avait paru jadis, combien l'Inspiration et la Tradition sont conditionnées dans leur fixation et dans leur développement par des circonstances contingentes et des solidarités tout humaines, circonstances et solidarités qui ne sauraient pourtant engager le fond même de la religion.

Pour nous, l'inspiration de l'Écriture sainte et l'autorité de l'Église sont de l'essence de notre religion. Pour les théologiens protestants, au contraire, cette essence de la religion consiste uniquement dans la foi; ce qui est véritablement la foi n'est pas de l'ordre intellectuel, et par conséquent est indépendant des faits et ne se reconnaît pas dans les dogmes; la religion ainsi conçue ne s'adresse qu'au cœur, elle n'est plus une vérité mais une vie, et on vient à elle non point par une recherche de l'esprit, mais par l'expérience subjective. Ainsi se concilie pour le protestantisme ce qu'il nomme l'antinomie de la vie chrétienne et de la théologie scientifique, par une abdication du caractère intellectuel de la foi. Or, Messieurs, c'est l'étonnement de ces derniers mois, que pareille abdication ait été proposée par des écrivains ecclésiastiques dans des revues ecclésiastiques, inaugurant parmi nous une attitude non pas expectative, mais agnostique.

Est-ce trop dire que de constater une certaine confusion dans la pensée des catholiques à l'heure présente?

N'y a-t-il pas de milieu entre l'attitude expectative et l'attitude agnostique? N'existera-t-il pas une apologétique au ton de la science contemporaine et une dogmatique positive dont elle soit le terme? Nous serions déchus du nom de catholiques, si nous ne le pensions pas. Mais ce que nous pensons aussi, c'est que le catholicisme est assez jeune encore pour n'avoir pas atteint la perfection, ni en apologétique, ni en dogmatique, et pour avoir du progrès dans son avenir. Où trouver les meilleurs ouvriers de ce progrès?

Je tiens ce mot charmant d'un convalescent à qui l'on demandait des nouvelles de sa santé : « Le physique va mieux, c'est le métaphysique qui ne se remet pas. » Espérons, Messieurs, que le métaphysique se remettra et le critique aussi. Mais il faudra du temps, des soins, par-dessus tout un médecin qui connaisse à fond la neurasthénie intellectuelle et qui sache adapter à ces cas nouveaux et déconcertants, l'éternelle, la divine thérapeutique. Vous n'ignorez pas que Théodoret nomme ainsi la théologie. Où trouver les meilleurs médecins pour cette cure?

Sera-ce, Messieurs, parmi les publicistes véhéments qui défendent avec la même impétuosité Diana Vaughan et l'orthodoxie? Sera-ce parmi les esprits que Mgr Mignot, dans une de ses magistrales instructions sur les *Etudes ecclésiastiques*, nous dépeignait figés dans une redoutable immobilité, résolus à demeurer assis pendant que le monde marche?

Sera-ce parmi les indiscrets qui importunent l'autorité souveraine de leurs questions et de leurs émotions, et qui semblent avoir choisi pour oraison jaculatoire la fâcheuse prière de Jacques et de Jean : « Seigneur, voulez-vous que nous commandions que le feu descende du ciel et consume ces Samaritains? »

Ou bien, Messieurs, ne sera-ce pas plutôt la fonction de vos Facultés de théologie, de vous donner les ouvriers et les médecins que vous cherchez? N'est-ce pas l'office le plus naturel de l'enseignement que nous ont confié le Saint-Siège et l'épiscopat? Réunis ici en une petite corporation où dominicains, jésuites, sulpiciens, séculiers, constituent une communauté tout intellectuelle : où la division du travail favorise la spécialité de chacun, et où l'affectueux rapprochement des travailleurs procure la coopération des idées, et, par la correction ou la suggestion mutuelle, forme une pensée commune; nous avons le désir, sinon la conscience, d'être, dans le clergé, une compétence s'étendant dans toutes les directions de la science ecclésiastique. Or, Messieurs, n'est-ce pas justement cette compétence synthétique qui devient plus rare à notre époque si passionnément vouée à l'observation fragmentaire? N'est-ce pas notamment le manque de comparaison qui arrête des esprits, d'ailleurs pénétrants et méthodiques, à mi-chemin de la vérité?

Ici encore, Messieurs, personne ne sera plus que nous convaincus de la modestie de nos efforts rapprochée de la grandeur de notre fonction. De grand cœur nous demandons à Dieu de susciter, où que ce soit, des érudits et des penseurs qui concourent, par des efforts droits et selon la science, à l'œuvre du progrès de la vérité chrétienne. Comme vous tous, à chaque jour que Dieu nous donne, nous redisons dans un sens nouveau le mot de l'Apôtre : « Où est le sage, où est l'écrivain qui doit conquérir le siècle qui s'ouvre? *Ubi sapiens ubi scriba, ubi conquisitor huius saeculi?* »

Mesdames et Messieurs,

Vous connaissez maintenant dans son programme l'œuvre que vos évêques ont fondée ici et que nous continuons avec leur généreux appui. Nous aurons exprimé le sentiment qui nous est commun à tous, maîtres, étudiants et amis de l'Institut, en les remerciant d'avoir daigné donner à cette austère solennité de rentrée l'éclat de leur présence. Je ne fais en cela que devancer l'orateur dont vous attendez le discours avec une bien légitime impatience[1].

Du moins, puisque la parole m'est donnée pour un instant encore, vous me permettrez au nom de tous, ici, et — ils ont bien voulu m'y autoriser — au nom de NN. SS. les archevêques et evêques présents, de dire la gratitude particulière que nous avons à Mgr l'archevêque de Toulouse.

Voici un an qu'à pareille date nous reprenions la tradition longtemps interrompue des séances publiques de rentrée. Nous la reprenions sans joie, car notre Institut portait le deuil de son chancelier, S. Em. le cardinal Mathieu, appelé à Rome dans les conseils du Saint-Siège. Tant d'honneur ne nous consolait pas d'une perte si sensible. La Providence a voulu nous rendre courage et joie en nous donnant pour chancelier un archevêque dont ce serait offenser le délicat et noble cœur, que de dire devant lui les motifs de la confiance et de la respectueuse affection que cet Institut lui a dès le premier jour vouées, rivalisant en cela avec le diocèse tout entier. Avec cette vigilance que le cœur seul sait donner, Monseigneur, vous n'avez laissé échapper aucune occasion de nous témoigner la bienveillance la plus gracieuse et la plus spontanée. Je vous le dis avec une émotion toute personnelle; mais il n'est personne ici qui ne le sente avec moi, et qui ne bénisse Dieu de vous avoir fait nôtre.

P. Batiffol.

1. S. G. Mgr l'archevêque de Toulouse.

DE L'ENSEIGNEMENT DES SCIENCES

DANS LES FACULTÉS DE THÉOLOGIE

Messeigneurs,

Mesdames et Messieurs,

Le rapport sur les travaux de notre année scolaire est une tâche aussi simple que facile lorsqu'il s'agit de la Faculté libre des lettres ou de l'École supérieure des sciences. Pour l'une comme pour l'autre, l'enseignement se trouve rigoureusement renfermé dans le programme de la licence, et par le fait même, l'ambition et le zèle des professeurs doivent se borner à le bien expliquer. Si la valeur de leurs leçons se mesure aux succès obtenus, on en pourra conclure qu'elles ne sont pas sans quelque mérite puisque cette année nous avons eu onze licenciés ès lettres, et trois licenciés ès sciences. Mais je me hâte de reconnaître que la qualité et le travail des élèves entrent pour beaucoup dans ce succès, et pour justifier à cet égard nos étudiants scientifiques, je tiens à déclarer que si nous n'en comptons que trois de reçus, ils étaient en tout quatre à se présenter.

Un nombre aussi restreint d'élèves de sciences serait de nature à alarmer les amis de notre œuvre, mais ils peuvent se rassurer. NN. SS. les Évêques n'ignorent pas cette situation dont leurs petits séminaires sont les premiers à souffrir; ils savent qu'un professeur de sciences ne s'improvise pas; que lorsqu'il vient à manquer dans un collège, son remplacement devient très difficile, que c'est enfin sur le terrain scientifique surtout qu'on nous accuse d'infériorité. Mais il fallait songer d'abord à doter de licenciés ès lettres les établissements libres; les licenciés ès sciences viendront à leur tour. On a bien dit que leur recrutement ne serait pas aisé; que le prêtre est né théologien, plus ou moins littérateur, quelquefois même un peu poète, mais qu'on en fera péniblement un chimiste ou un mathématicien. Ce sont là des préjugés que l'expérience viendra démentir. Nous croyons au contraire qu'il y a dans le jeune clergé beaucoup de vocations scientifiques qui sommeillent et qui n'attendent qu'un mot de leurs Supérieurs pour s'éveiller.

La Faculté de théologie n'est pas astreinte comme la Faculté des lettres ou l'École des sciences à un programme imposé par l'Etat. Maîtresse de la matière de ses examens, elle peut laisser aux professeurs une grande liberté soit pour le choix des questions, soit pour la manière de les traiter. Il en résulte que les sujets de leurs cours prennent un intérêt et sont discutés avec une ampleur que nous, pauvres littérateurs ou scientifiques, toujours talonnés par les programmes officiels. nous ne pouvons qu'admi-

rer. Évidemment en deux ans, toute la théclogie n'y passera pas; mais nos jeunes docteurs auront été formés aux bonnes méthodes et pourvus d'un sens critique qui leur permettra de se diriger dans le domaine du dogme et de la morale, et à travers les champs accidentés de l'exégèse et de l'histoire. En sortant de l'Institut catholique, un docteur n'est pas ce prodigieux savant qui connaissait tout et bien d'autres choses encore, c'est, comme on l'a souvent dit, un homme qui sait apprendre. Vous indiquerai-je comment s'y prennent les Professeurs de théologie pour arriver à cette formation de l'étudiant? Je craindrais, en résumant leurs leçons de n'en donner qu'une idée fort incomplète. Mes savants collègues auraient le droit de me trouver trop court, alors que peu séduite par des matières aussi abstraites la majeure partie de cet auditoire m'accuserait d'être trop long. Afin de tout concilier, j'inviterai ceux de mes auditeurs que ces matières peuvent intéresser à vouloir bien les retrouver dans notre *Bulletin de littérature ecclésiastique*, où leur place est toute marquée.

Toutefois, comme il faut bien dire quelque chose, je prendrai la liberté de vous parler d'un cours qui relève de ma compétence plus que les autres, précisément parce que c'est le mien. Je n'oserais pas affirmer que c'est d'un bon exemple, mais il me serait difficile de rencontrer une meilleure occasion que celle qui m'est offerte par la présence de Monseigneur l'archevêque de Toulouse, notre vénéré chancelier, et par celle de NN. SS. les archevêques et évêques de notre région universitaire, pour exposer comment nous travaillons à donner aux étudiants en théologie, cette éducation scientifique que N. S. Père le pape Léon XIII a recommandée dans ses encycliques, et dont un de nos éminents métropolitains proclamait tout récemment encore la nécessité.

*
* *

Afin de mettre en évidence, sous une forme qui le fasse saisir, ce besoin qu'a le prêtre, aujourd'hui, d'une formation scientifique, je vous prie de vous représenter un vicaire, tout fraichement sorti avec son diplôme de docteur d'une Faculté de théologie, possédant au bout du doigt son Aristote, connaissant la réponse à toutes les hérésies, se trouvant absolument à l'aise au milieu des argumentations les plus difficiles du dogme représentez-vous, dis-je, ce vicaire en présence du jeune médecin de l'endroit, qui bouleverse le pays en distribuant des doctrines matérialistes plus encore que d'ordonnances. Ce cas malheureusement est loin d'être chimérique. Il sait, notre libre penseur, à quoi s'en tenir sur l'origine de l'homme et sur sa destinée. Cet univers que nous disons l'œuvre de Dieu, la science démontre qu'il résulte d'une nébuleuse dont l'évolution mécanique a donné naissance, d'abord aux atomes et aux molécules, et plus tard à des mondes stellaires qui ont chacun comme le nôtre leur soleil et leurs planètes. La vie n'est à son tour qu'une génération spontanée de la matière. Ce sont les molécules minérales qui, sous l'impulsion des forces physiques, ont pris d'elles-mêmes la forme du protoplasma et de la cellule vivante. On a trouvé de ces cellules en formation au fond des Océans, et la production des substances organiques n'est plus qu'un jeu pour les chimistes. Or la cellule de l'animal et celle du végétal sont identiques. Entre le neurone, élément actif du système nerveux et le protoplasma de la plante, il n'y a qu'une différence du plus au moins dans l'exercice d'une

force qui, par essence, ne change pas; et de là vient que certaines espèces de végétaux possèdent d'une façon incontestable le mouvement et la sensibilité. Au surplus, l'espèce n'est qu'un mot, et de même que l'animal dérive du végétal et celui-ci, de la matière inorganique, de même, ce qu'on est convenu d'appeler espèces différentes n'est en réalité que la série des transformations d'un type primitif, accomplies peu à peu dans des sens opposés, en vertu de causes accidentelles et sous l'influence de diverses énergies. L'origine commune de ces énergies, c'est la chaleur qui se réduit elle-même à une transformation du mouvement; leur manifestation la plus éclatante réside dans l'intelligence et la volonté de l'homme, qui ne sont, en définitive, que des magasins de chaleur. Lorsque cette chaleur est dépensée, le mouvement cesse, l'intelligence s'efface, ne laissant après elle qu'un amas de molécules inertes, de même qu'il ne reste qu'une poignée de cendres dans un foyer qui s'éteint.

Nos élèves de théologie qui ont suivi le cours de philosophie des sciences connaissent la portée de ces objections et n'auraient pas de peine à les réfuter. Quant au jeune vicaire, je sais qu'il ne manque pas d'arguments qui démontrent *a priori* l'existence d'un Dieu créateur et organisateur, la simplicité du principe vital, la spiritualité de l'âme humaine et son immortalité. Mais le libre penseur rejette en bloc toute la métaphysique; il veut rester sur le terrain des faits, le seul, dit-il avec son maître Émile Ferrière, qui soit à couvert des surprises et des sophismes des théologiens. Certes, ces retranchements derrière lesquels s'abrite le matérialisme, ne sont pas plus sûrs que les autres. Seulement, pour être forcés, ils exigent une tactique et des connaissances nouvelles. Il importe que nos jeunes docteurs soient au courant des faits que l'on oppose à la doctrine catholique, afin de ne pas être pris à l'improviste par un anthropopithèque quelconque, ou si le fait est vrai, afin de repousser les conclusions fantaisistes que l'on prétend en tirer. Comme le disait le P. Lacordaire, « l'antique serpent de l'erreur change de couleur au soleil de chaque siècle; il faut que la prédication d'enseignement et de controverse, souple autant que l'ignorance, subtile autant que l'erreur, imite leur puissante versatilité, et les pousse avec des armes sans cesse renouvelées, dans les bras de l'immuable vérité. » Dans les temps où nous sommes, c'est principalement par les sciences physiques et naturelles que l'on travaille à séduire les masses et à détruire la foi dans les âmes simples des fidèles; c'est sur ce terrain que nos adversaires nous provoquent, et c'est aussi sur ce terrain que nous devons relever leur défi, nous qui avons pour mission de garder la science sur nos lèvres sacerdotales, nous qui sommes les prêtres de celui qui s'est proclamé le Dieu de toutes les sciences... *Deus scientiarum Dominus.*

Il est donc incontestable qu'entre les mains des ennemis de nos croyances, les progrès scientifiques ont amené des objections auxquelles le prêtre ne peut s'empêcher désormais de répondre. A ce titre, notre cours de philosophie des sciences se rattache à l'apologétique. En le fondant, on s'est proposé encore un autre but. La philosophie péripatéticienne est une philosophie d'observation, et l'on n'ignore pas que son représentant le plus illustre a fait appel, dans sa *Somme* contre les gentils, à toutes les connaissances expérimentales de son temps. Ce serait donc aller contre l'esprit du saint docteur que de se cantonner exclusivement dans la métaphysique; mais c'est aussi lui attribuer une gloire qui

dépasse la mesure que d'affirmer qu'après la *Somme* il n'y a plus de place au progrès, et d'imiter ce théologien qui prétendait devant moi que toute notre chimie se trouve dans saint Thomas, et qui se faisait fort de m'y montrer l'hydrogène. Loin de tomber dans ces exagérations, les vrais disciples du maître estiment que les découvertes scientifiques, sans apporter de notables changements à l'ensemble de son œuvre, peuvent en compléter certaines parties, ou même leur faire subir quelques modifications. Je crois, pour ma part, que si l'on veut établir l'existence d'un principe vital distinct des forces physiques et porter de la sorte un coup mortel au matérialisme, il n'est pas d'arguments plus forts que ceux qui nous sont fournis par les sciences naturelles. La physiologie a éclairé d'un nouveau jour la nature de la sensibilité et des impressions qui s'y rapportent. Parmi ces impressions, celles qui relèvent des sens de la vue et de l'ouïe seraient à peu près incompréhensibles sans le secours de la physique. Que si l'on passe aux phénomènes qui les déterminent, c'est-à-dire aux qualités des corps, il faut être complètement étranger à la physique et à la chimie pour ne pas admettre que ces deux sciences en donnent la véritable explication. C'est encore la chimie qui nous fait pénétrer dans la constitution de la matière, et qui nous montre que cette multiplicité de formes par lesquelles on différenciait autrefois les corps du règne minéral, tend à disparaître devant une loi générale qui permet d'expliquer les diverses propriétés de la matière tout en conservant son unité. Le théologien cité plus haut pourra nous objecter que cette idée n'est pas nouvelle et qu'il fallait bien que les alchimistes du moyen âge eussent quelque soupçon de l'unité de la matière puisqu'ils cherchaient la pierre philosophale. Il voudra cependant nous accorder que les bases sur lesquelles s'appuient leurs présomptions et les nôtres ne sont pas tout à fait les mêmes, et pour n'en citer qu'une preuve, en ce qui concerne la pierre philosophale, malgré tout le désir que j'aurais eu de l'offrir à NN. SS. les Évêques, protecteurs de notre Institut, je déclare que je renonce à la trouver.

Tels sont rapidement exposés les avantages que nos étudiants peuvent retirer d'un cours de sciences appliquées à la philosophie. Me permettra-t-on d'ajouter qu'ils pourront aussi y acquérir la précision dans les termes, l'ordonnance logique de la phrase et du discours, enfin cet enchaînement rigoureux des idées, qui sont la conséquence naturelle d'une culture scientifique. Nous faisons bien dans ces cours la part de l'imagination, c'est ce que nous appelons des hypothèses, mais encore faut-il qu'elles reposent sur des faits bien établis, et nous prenons grand soin de distinguer ces faits, qui ne sont contestés par personne, d'avec les inductions souvent trop hâtives, sur lesquelles des hommes même de génie ont cru pouvoir édifier des systèmes capables de séduire par leurs proportions imposantes, mais dont il importe de savoir découvrir les points faibles, afin de ne pas être victimes de leur fragilité. Façonné à cette discipline, le jeune philosophe saura dégager l'erreur de l'appareil spécieux dont la revêtent nos sophistes modernes; il appliquera cette judicieuse critique à ses autres études, et tous ses travaux s'en ressentiront.

***

Mais n'est-il pas à craindre que l'indépendance que les sciences réclament pour la raison, et cette habitude qu'elle prend à leur contact de

rejeter tout ce qui est en opposition avec ses jugements, n'engendrent des esprits superbes, pleins d'admiration pour eux-mêmes, et qui hésiteront tôt ou tard à se plier sous l'autorité du dogme et devant les traditions les plus respectées. C'est bien là, en effet, le reproche que l'on fait à la science. La science enfle, dit-on, et le cardinal Bourret ajoutait : « la bêtise enfle beaucoup plus », et je veux croire qu'il disait la vérité. Non certes, lors qu'en étudiant la cosmogonie, nous avons vu s'échelonner dans les espaces des mondes innombrables, et qu'en ramenant nos regards vers le système solaire, qui est le plus petit de ces mondes, la terre nous est apparue comme un grain de sable perdu dans l'univers, loin de nous enorgueillir, nous n'avons éprouvé qu'une immense pitié pour l'homme, cet être imperceptible par qui ce grain de sable est habité. Et pourtant, le roi de la création, c'est bien lui, car tous ces mondes n'offrent à l'œil du savant que des plages désertes, et l'homme est la seule créature raisonnable capable de les contempler et qui puisse en jouir. Entre ces deux abîmes de néant et de grandeur la raison se sent prise du vertige, mais si, pour se rassurer, elle descend des espaces célestes à la surface de la terre, et si elle y considère avec la microbiologie les êtres les plus infimes, elle retrouvera la même conduite providentielle, qui commence par montrer à l'homme son dénûment pour le relever ensuite, et qui l'amène, de la sorte, à reconnaître son humble dépendance envers l'infinie bonté qui l'accable de ses bienfaits.

C'est vers le milieu de ce siècle, lorsque le savant, maître de la vapeur et de l'électricité, avait au plus haut degré le sentiment de sa force, qu'il constata avec stupeur qu'il était la proie d'organismes minuscules, de microbes si petits qu'il avait fallu les derniers perfectionnements du microscope pour les apercevoir. Tandis que les bacilles, les vibrions, les bactéries nous apportent la mort, des insectes presque invisibles tels que le phylloxera, des spores comme celles de l'oïdium, du mildiou, du black-rot, nous enlèvent jusqu'aux moyens d'entretenir la vie. Voilà contre quels ennemis nous devons combattre à toute heure, et malgré le génie d'un Pasteur, nos forces s'épuiseraient dans cette lutte si la divine Providence n'avait confié à des microbes amis le soin de les réparer. Quoiqu'il en coûte à notre vanité, la science nous oblige à reconnaître que c'est en effet à ces microbes bienfaisants que nous devons et le vin que fabriquent de microscopiques levures, et le blé et tant d'autres produits alimentaires que des ferments répandus par myriades font germer dans le sol. Dira-t-on après cela que la science nous élève ou plutôt nous abaisse jusqu'à l'oubli de Dieu? N'est-il pas vrai au contraire que la majesté invisible du créateur se révèle à l'intelligence qui s'attache à pénétrer ses œuvres; *Invisibilia ipsius per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur;* de sorte qu'en face de notre misère éclate son éternelle puissance et sa divinité, *sempiterna quoque eius virtus et divinitas.*

Telles sont les considérations qui se présentent d'elles-mêmes au professeur chrétien, et auxquelles il se laisse aller volontiers, lorsqu'il a des auditeurs aussi bien disposés que les nôtres à les entendre. Je me plais à leur dire que dans le ministère des âmes ils auront peut-être l'occasion de les mettre à profit, et je leur ai cité le fait raconté par Euler. Un pasteur de ses amis lui disait un jour : « La religion est perdue, la foi n'a plus de bases, le cœur ne se laisse plus émouvoir même par le spectacle des

beautés, des merveilles de la création. Le croiriez-vous? J'ai représenté cette création dans tout ce qu'elle a de plus beau; j'ai cité les anciens philosophes, les poètes, la Bible : la moitié de l'auditoire ne m'a pas écouté, l'autre s'est endormie. » Euler conseilla à ce pasteur, qui était en même temps un savant, de reprendre la même prédication en substituant au monde de la poésie le monde de la science, tel que les recherches astronomiques l'ont constitué. Peu de jours après le pasteur revenait consterné. Ah! M. Euler, disait-il, je suis bien malheureux! ils ont oublié le respect qu'ils devaient au saint temple : ils m'ont applaudi. » — C'est qu'en effet la nature est une théodicée admirable dont la plupart des chrétiens connaissent à peine les premières pages, et qui, en remplissant leurs âmes d'une religieuse émotion, pourrait ranimer leur piété, si, à la lumière de la science, le prêtre leur en tournait les autres feuillets. J'admettrai, si l'on veut, qu'on ne doive point abuser de ces prédications scientifiques, mais il est un autre genre d'apostolat par la science qui sera d'une application plus fréquente, surtout dans les campagnes, et à ce sujet, vous me permettrez de vous raconter à mon tour ma toute petite histoire.

C'était aux vacances dernières; j'assistai le dimanche, dans un village, à la messe du vieux curé et je fus assez intrigué, en sortant, de voir à peu près tous les hommes réunis autour d'un personnage qu'ils paraissaient écouter avec une attention autrement soutenue que celle que j'avais remarquée au sermon. Je pus m'approcher assez pour saisir la nature de l'entretien, et quelle ne fut pas ma surprise de retrouver un sujet que j'avais traité cette année même, le rôle des levures dans la vinification. Qu'il y eût dans cette conférence improvisée bien des lacunes, des termes impropres et même quelques inexactitudes, c'était évident; mais l'orateur exposait ses idées dans un langage facile, semé de comparaisons, où le patois se mêlait au français. Bref, quand il eut fini, il y eut une explosion de satisfaction dans l'auditoire, qui montra, par son attitude le respect que lui inspirait un homme aussi savant. Cet orateur, Messieurs, vous l'avez reconnu, c'était l'instituteur. On se plaint de l'influence qu'il prend sur les populations, mais si l'on en cherche la cause, la voilà. C'est qu'en raison des nouveaux programmes introduits dans les écoles normales, l'instituteur emporte un bagage scientifique, qui certes n'est pas lourd, mais qui lui suffit amplement pour répondre aux difficultés pratiques qui se rencontrent dans la vie du paysan.

Cette influence il appartient au prêtre de la reprendre; il faut que par la porte de la science il pénètre dans le champ, hélas! trop souvent fermé des âmes, il faut même qu'il en détienne les clefs, afin que l'homme ennemi ne vienne la nuit par cette porte, semer l'ivraie à travers le bon grain. Voilà pourquoi, lorsque le sujet du cours me permet une digression dans le domaine de l'agriculture ou des applications de la physique et de la chimie, je m'empresse de la saisir, et je me suis aperçu que nos étudiants ne prenaient pas moins de goût à cette philosophie pratique qu'à de plus hautes spéculations. Je pourrais citer tels de nos élèves, qui, envoyés dans des paroisses où ils ne pouvaient guère écouler leurs richesses théologiques, sont devenus en agriculture des oracles que l'on consulte de fort loin. Tels autres, nommés directeurs dans les grands séminaires, y propagent le mouvement scientifique dont notre cours de l'Institut catholique aura été ainsi le point de départ. C'est à ces derniers surtout qu'incombera le soin de mettre les sciences au service de l'apologétique et de la

philosophie, et d'enseigner aux jeunes prêtres qu'ils auront à former cette science pratique dont nous avons essayé de faire ressortir l'utilité.

Pour nous, dans nos lecons de philosophie des sciences, nous nous contenterons du rôle d'initiateurs, car on ne saurait épuiser en deux et même trois années le programme scientifique qui vient d'être tracé. Mais nous avons l'espoir qu'en s'intéressant à ces études nos jeunes théologiens emporteront le désir de les cultiver. Notre tâche, d'ailleurs, nous paraîtra suffisamment remplie si, dans ce monde de la science qu'ils continueront à parcourir, nous avons su leur apprendre à en rapporter les merveilles à celui qui les a faites et si, devant le spectacle grandissant de ses œuvres, ils se pénètrent davantage du sentiment de leur propre faiblesse pour mieux reconnaître la majesté de Dieu, adorer sa toute puissance et s'en remettre à sa bonté.

J.-B. SENDERENS

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

BATIFFOL (Mgr P.). — Le soi-disant Testament de N.-S. J.-C. 51
— Grégoire d'Elvire. Réponse à Dom Germain Morin 190
— Pas Novatien 283
— La triple mission de l'enseignement supérieur catholique 327
— Allocution prononcée au Grand Séminaire d'Auch IX
BAYLAC (J.) — A propos d'un livre récent sur Siger de Brabant 158
CONDAMIN (R. P.). — Saint Épiphane a-t-il admis la légitimité du divorce pour adultère? 16
— Le récit babylonien du déluge 213
COUTURE (L.). — Retour sur une vingtaine d'années d'enseignement. 11
— Première année du cours d'histoire de la littérature théologique. 65
— Saint Prosper d'Aquitaine 269
GERMAIN (S. G. Mgr). — Discours sur l'œuvre de l'enseignement supérieur libre à Toulouse XXX
JAUFFRET (S. G. Mgr). — Allocution sur « les hautes études ecclésiastiques », prononcée au Grand Séminaire de Bayonne, à la remise des diplômes de théologie VI
GUÉRARD (L.). — L'organisation des études ecclésiastiques, 33, 81, 177. 222
LEVESQUE (E.). — Bossuet et Deforis, une esquisse de sermon 1
MAISONNEUVE (L.). — Les philosophies négatives d'après M. Ernest Naville 141
POEY (P.). — Programme et méthode d'instruction religieuse 298
SALTET (L.). — La Dissertatio Maximini contra Ambrosium 118
— Le prince de Bismarck 164
SENDERENS (J.-B.). — De l'enseignement des sciences dans les facultés de théologie 334
VALENTIN (L.). — Fléchier et le quiétisme 101
— A propos de Richard Simon 257
— Le Congrès de Munich, impressions de deux congressistes 309

SOUTENANCES DE THÈSES

Pages.
BERNIES. — L'origine des idées..... 242
BARBIER. — L'Église et les sacrements..... 198
LALAGUE. — Les trois preuves de l'existence de Dieu chez saint Thomas..... 22

NOTES ET CRITIQUES

BLONDEL (M.). — *Notice sur Léon Ollé-Laprune*..... 94
BOSSUET. — *Examen d'une nouvelle explication du mystère de l'Eucharistie*..... 306
BOUTIÉ (R. P). — *Fénelon*..... 254
BRUNETIÈRE (F.) — *Discours de combat*..... 97
CABROL (R. P. Dom). — *Le livre de la prière antique*..... 170
DELOUME (A.). — *Aperçu historique sur la faculté de droit de Toulouse, de l'an* 1228 à 1900..... 250
DENIFLE (R. P). — *Désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre de Cent ans*..... 207
DUBALLET. — *Traité des paroisses et des curés*..... 252
DUCHESNE (L.). — *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule* (tome deuxième)..... 28
DUFOURCQ. — *Étude sur les Gesta martyrum romains*..... 308
FONCK (R. P.). — *Promenades à travers la flore biblique*..... 173
GODET et VERSCHAFFEL (RR. PP.). — *Traduction de la Patrologie de Bardenhewer*..... 99
GONDAL. — *Parlons ainsi*..... 172
GUARDIAN (The). — *Dr Mivart*..... 139
GUIBERT. — *Histoire de saint Jean-Baptiste de la Salle*..... 209
HOBERG. — *La Genèse expliquée d'après le sens littéral*..... 138
IMBART DE LA TOUR. — *Les origines religieuses de la France : les paroisses rurales du* IVe *au* XIe *siècle*..... 249
ISOARD (Mgr). — *Lettre à M. l'abbé Belleville*..... 256
JANSSENS (R. P. dom). — *Praelectiones de Deo uno*..... 94
LAMARZELLE (de). — *La crise universitaire*..... 251
LIBERATORE. — *Principes d'économie politique* (traduction de M. Silvestre de Sacy..... 252
MANO. — *Le problème de la vie*..... 172
MARUCCHI. — *Éléments d'archéologie chrétienne*..... 58
MICHAUT. — *Chateaubriand et Sainte-Beuve*..... 203
PAUTHE. — *Bourdaloue, d'après des documents nouveaux*..... 253
PETERS. — *Les Livres de Samuel*..... 175
PIAT. — *Leibniz, La Monadologie, avec introduction et notes*..... 135
PINON et de MARCILLAC. — *La Chine qui s'ouvre*..... 100
POLYGLOTTE de Roger et Chernoviz (LA BIBLE)..... 137

Pages.
RÉBELLIAU (A.). — *Bossuet* 29
RÉCÉJAC. — *Essai sur les fondements de la connaissance mystique* ... 205
ROBERT. — *Urbain de Hercé, dernier évêque et comte de Dol* 248
ROHR. — *Paul et la communauté de Corinthe* 136
ROUSSEL (R.P.) — *Le Coz, évêque d'Ille-et-Vilaine* 207
SCHNELLER. — *L'apôtre Paul et le monde ancien* 134
SEMERIA (R. P.). — *Vingt-cinq ans du christianisme naissant* 27
SERVIÈRE (R. P. de la). — *Un professeur d'ancien régime, le P. Charles Porée* (1676-1741) 174
— *De Jacobo I Angliae rege cum cardinali R. Bellarmin disputante* 174
THUREAU-DANGIN. — *La renaissance catholique en Angleterre* 130
Travaux publiés par les professeurs de l'Institut catholique 211
TYRRELL (R. P.). — *Les rapports de la théologie et de la piété* 60
URBAIN (C.). — *Bibliographie de Bossuet* 58

FACULTÉS CANONIQUES DE L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

ANNÉE 1900-1901

Introduction à la théologie

M. Maisonneuve, docteur en théologie, professeur, traitera de l'Évangile comme révélation, le lundi, à neuf heures et demie, et étudiera l'histoire de la conception évolutionniste de l'univers, le mercredi à quatre heures.

Écriture sainte

Le R. P. Condamin, S. J., docteur en théologie, chargé de cours, étudiera l'Épitre aux Romains, dans le premier semestre, et continuera l'explication d'Isaïe, dans le second semestre, le vendredi et le samedi, à huit heures et demie.

Philologie sémitique

Le R. P. Condamin, S. J., expliquera, pour l'hébreu, des passages choisis des livres des Rois; pour le syriaque, la *Chrestomathie* du P. Gismondi, le lundi, à trois heures; et, dans le second semestre, pour l'arabe, des morceaux choisis de la *Chrestomathie* du P. Cheikho.

Théologie scolastique

Le T. R. P. Guillermin, O. P., maître en théologie, doyen, traitera de la Création, du Gouvernement divin et de la Grâce, les jeudi et vendredi à neuf heures et demie, le samedi à trois heures.

Théologie positive

Le R. P. Portalié, S. J., docteur en théologie, professeur, traitera de l'Église, les lundi, mardi et jeudi, à huit heures et demie.

Mgr Batiffol, docteur ès lettres, recteur, dirigera des exercices critiques d'ancienne littérature chrétienne, le vendredi, à dix heures et demie, à partir de janvier.

Histoire ecclésiastique

M. Saltet, chargé de cours, étudiera les Églises du monde barbare, depuis saint Grégoire jusqu'à l'organisation de l'Église anglo-saxonne, le samedi, à neuf heures et demie, et dirigera des exercices de paléographie, le mardi, à la même heure.

M. Couture fera l'Histoire des controverses sur la Grâce depuis Molina, le lundi, à cinq heures, à partir de janvier.

Décrétales

Le R. P. Besson, S. J., docteur en droit canonique, professeur, traitera de la législation matrimoniale, le mardi et le mercredi, à trois heures.

Droit civil ecclésiastique

M. N...

Histoire du droit canonique

M. N...

Philosophie scolastique

Le R. P. Montagne, O. P., docteur en philosophie, professeur, traitera du problème de la certitude, le mercredi, à huit heures et demie.

Philosophie des sciences

M. Senderens, docteur ès sciences, docteur en philosophie, étudiera la psychophysiologie, le mercredi, à dix heures et demie du matin.

Histoire de la philosophie

M. Baylac, chargé de cours, étudiera les *Méditations* de Descartes, le vendredi, à trois heures.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Nouvelle année. — Jeudi soir 4 janvier, à six heures, professeurs et étudiants remplissaient la salle Dhuilhé de Saint-Projet, à l'occasion de la réception du nouvel an. Le T. R. P. Guillermin, doyen de la faculté de théologie, a pris la parole au nom de tous et présenté à Mgr le Recteur les vœux de la famille universitaire. Mgr Pierre Batiffol a répondu en remerciant MM. les professeurs de leur confiance, de leur union, de leur dévouement et de leur profond sentiment de l'unité de l'œuvre commune. Il a eu un souvenir ému pour le vénéré cardinal Mathieu et un mot gracieux et cordial pour chacune des familles sacerdotales ou religieuses auxquelles l'Institut doit une part de sa prospérité actuelle, en première ligne au diocèse de Rodez qui lui donne un nouveau et bienvenu chancelier en la personne de Sa Grandeur Mgr Germain, à la Compagnie de Jésus, au diocèse d'Aire, à la société de Saint-Sulpice, à qui nous devons les dernières recrues de notre personnel enseignant. Monseigneur a recommandé au zèle de tous l'extension de l'Institut, conférences aux jeunes filles, conférences populaires, conférences dans les villes prochaines : il importe que l'influence de l'œuvre rayonne. Il a exprimé combien il était touché de l'affectueux concours que donnaient à cette extension des prélats aussi dévoués à notre œuvre que NN. SS. d'Agen, de Cahors et de Bayonne, dont on a lu les récents discours, et de celui que promettaient avec une bonne grâce du meilleur augure NN. SS. les évêques élus de Perpignan et de Rodez, et le nouvel et savant métropolitain d'Albi, dont les lettres nous ont trouvés infiniment sensibles. Bonne année, donc! Et Monseigneur a terminé en rappelant le mot de ce brave chanoine allemand qui voulait faire jurer aux étudiants de Würzbourg de n'être jamais pessimistes. Des applaudissements vibrants ont salué cette simple et fortifiante allocution.

*
* *

Distinctions. — M. Marin Thomas, du diocèse de Rodez, secrétaire général de l'Institut, a été nommé chanoine honoraire de Rodez par S. G. Mgr Germain. Avec nos félicitations les plus cordiales au nouveau chanoine, nos remerciements iront au vénéré prélat qui a eu la délicate pensée de témoigner ainsi les sentiments qu'il professe pour l'Institut catholique.

*
* *

Grands et petits séminaires. — Mgr le Recteur s'est rendu à Rodez le 5 janvier pour présenter à S. G. Mgr Germain, archevêque élu de Toulouse, les hommages et les vœux de l'Institut Catholique.

Notre Recteur a profité de son court passage à Rodez pour visiter le grand séminaire, le pensionnat Saint-Joseph et le noviciat des Frères.

Le 10 janvier, notre Recteur visitait le collège Saint-Gabriel, à Saint-Afrique, où il avait l'occasion de s'entretenir avec MM. les professeurs des conditions actuelles de la liberté de l'enseignement et des devoirs les plus urgents de cet enseignement.

Le soir, il était au petit séminaire de Belmont. Les missionnaires de Vabre avaient eu la bonté de lui prêter leur voiture, et de lui donner pour compagnon de route l'aimable et gai missionnaire qu'est le P. Sabatié. Janvier y ajouta la pluie glacée des causses de Camarés. Mais on n'en goûte que mieux la chaude hospitalité de Belmont! Et ce fut une fête de cœur que de parler à toute cette chère et robuste jeunesse, le soir, à la lecture spirituelle.

Le 11 janvier, au soir, Mgr le Recteur était au grand séminaire de Mende où l'avait rejoint le R. P. Portalié. Le grand séminaire, en attendant celui qui se construit, est sûrement celui de France qui tient le record du pittoresque : mais l'accueil de M. de Ligonnés et de ses professeurs est si cordial, la lecture spirituelle faite par Mgr le Recteur est écoutée avec tant de sympathie, que l'on oublie le pittoresque pour ne songer qu'au cœur ardent de la Lozère sacerdotale qui bat dans ces vieux murs.

Le 12 janvier, un matin de soleil et de neige, Mgr l'évêque de Mende conduit Mgr le Recteur au petit séminaire : réception dans la grande étude, harangues, octroi d'un congé, vifs applaudissements. Le soir, on est à Marvejols, au petit séminaire. Là encore harangue, congé, applaudissements. Puis au matin, avant le départ, Mgr célèbre la messe de communauté et le R. P. Portalié prononce une allocution chaleureuse.

Le 2 février, c'était le tour de Sorèze, où Mgr le Recteur présidait la fête de N.-D. de la Paix et prononça le sermon des vêpres : il en prit occasion d'esquisser le caractère de l'âme sorézienne et de féliciter l'antique abbaye de son renouveau. Le soir, une réception réunit au salon, — un grand et élégant salon de pur Louis XVI, — les élèves inscrits au tableau d'honneur et leurs maîtres et leurs hôtes, charmante soirée égayée de musique et de monologues.

Le 3 février, après un trop court arrêt au petit séminaire de Castres entre deux trains, nous sommes au petit séminaire de Lavaur. Là M. le supérieur nous ménageait une délicate surprise : à cinq heures, dans la salle des fêtes, une audition de musique grégorienne, un graduel, une hymne et une antienne exécutées par la *Scola* du petit séminaire avec un rare sentiment et une exquise nuance.

*
* *

Discours de Mgr de Bayonne. — A l'issue de la cérémonie de l'ordination (23 décembre 1899), dans la chapelle du grand séminaire de Bayonne, Mgr Jauffret a prononcé l'allocution suivante :

« Messieurs et mes bien chers fils,

« Ainsi que vous allez en être témoins, nous inaugurons la remise officielle et solennelle des diplômes obtenus pour le doctorat en Théologie et

pour le baccalauréat en Théologie et en Philosophie. J'ai acquiescé bien volontiers à la proposition que m'en a faite Mgr Batiffol, le savant Recteur de notre Institut catholique de Toulouse. Il est tout à fait dans l'ordre qu'un travail et des succès exceptionnels soient constatés aussi d'une façon exceptionnelle. Je ne le dis point dans la pensée qu'il est nécessaire de stimuler votre application. Je parle à des auditeurs qui obéissent à un sentiment plus élevé et qui sont disposés à donner à Dieu, à qui ils se sont consacrés, toutes les puissances de leur cœur, toutes les forces de leur esprit et toutes les énergies de leur volonté. Je le dis dans un sentiment de justice, en imitation de Dieu lui-même qui mesure aussi bien la récompense au mérite que le châtiment à la faute. Il est également dans l'ordre que des succès obtenus pour le service de l'Église et la plus grande gloire de Dieu, soient sanctionnés et récompensés, au pied de l'autel, par l'évêque.

« Cette solennité d'ailleurs a sa place naturelle à la suite de l'ordination qui vient de s'accomplir. L'Évêque a dit à ceux qu'il a faits prêtres qu'ils doivent être *maturi in scientia*, que cette science doit être pour le peuple de Dieu l'antidote des doctrines mauvaises : *sit doctrina vestra spiritualis medicina populo Dei.* Le Pape, dans son Encyclique du 8 septembre, recommande au jeune clergé de marcher sur les traces des Petau, des Thomassin, des Mabillon, des Bossuet, de tous ces grands théologiens qui ont fait l'honneur du clergé français. C'est donc obéir au Souverain Pontife que d'encourager et de récompenser ceux d'entre vous qui, poussés par un saint élan, poursuivent leurs études théologiques, les présentent à la sanction de maîtres éprouvés, et les consacrent, non pas à la satisfaction de leur amour-propre ou à une vaine satisfaction de l'esprit, mais au profit des âmes et de leurs frères dans le sacerdoce.

Cette haute culture des sciences sacrées répond non seulement au désir de Léon XIII, mais aussi au besoin de la société actuelle pour laquelle les questions religieuses ne sont pas indifférentes. On attaque nos croyances avec âpreté, avec l'arme d'une fausse science; préparons-nous à les défendre avec ardeur, à l'aide de l'arme aussi de la science, mais de la science vraie. Il ne sera pas malséant de mentionner ici, en leur donnant leur part d'éloge, ceux qui ont obtenu les grades universitaires dans les Lettres et les Sciences; puisque le Souverain Pontife dit des Belles-Lettres que « c'est le propre des *Belles-Lettres*, quand elles sont enseignées par des maîtres chrétiens et habiles, de développer rapidement dans l'âme des jeunes gens tous les germes de la vie intellectuelle et morale, en même temps qu'elles contribuent à donner au jugement de la rectitude et de l'ampleur, et au langage de l'élégance et de la distinction. » Et à propos des *Sciences :* « qu'il est d'un intérêt souverain, pour maintenir l'influence du clergé sur la société, qu'il compte dans ses rangs un assez grand nombre de prêtres ne le cédant en rien pour la science, dont les grades sont la constatation officielle, aux maîtres que l'Etat forme pour ses lycées et ses universités. » Voilà pourquoi ceux d'entre vous qui obtiendront les grades visés par le Pape auront rendu service à l'Église et seront dignes d'en être loués. Les derniers sont MM. Laclette et Tauzin; mais combien les avaient devancés dans cette noble carrière!

« La théologie cependant reste la reine des sciences, parce qu'elle est la science de Celui en dehors de qui il ne peut y avoir de science, puisque seul il est la raison de toute science. Aussi ai-je été heureux du bon témoignage qui m'a été donné de nos étudiants de Toulouse. Ils se distinguent par leur application, leur intelligence et leurs succès... A Toulouse, où

l'Institut catholique, comme Mgr le Recteur l'a affirmé dans son discours de rentrée, est surtout une école de hautes études ecclésiastiques, une sorte d'école normale supérieure de théologie, deux thèses de doctorat ont mérité de particuliers éloges : celles de MM. Alçuyet et Hourcade. Elles leur ont valu le titre de docteurs dont je vais leur remettre le diplôme.

« M. l'abbé Alçuyet a soutenu sa thèse sur : *La présence réelle dans l'Eucharistie d'après saint Augustin.* Sujet difficile par les recherches et les interprétations qu'il nécessitait, et qui n'en a pas moins réuni les éloges et les suffrages du jury d'examen.

« M. l'abbé Hourcade a soutenu la sienne sur : *La personnalité en Dieu et dans la créature;* c'était une question de haute théologie et de haute philosophie. Le candidat a répondu avec une telle assurance à toutes les objections qui lui étaient faites que les examinateurs lui ont décerné la note *Praeclarè.* Elle lui fait honneur et à nous aussi.

« Nous voulons associer à ces éloges MM. Maupas et Frapart, les devanciers de ceux que nous couronnons, et aussi le regretté Jean Lasplaces, mort victime de son zèle et déjà couronné au ciel... »

Après l'allocution de l'Évêque, le jeune docteur M. l'abbé Alçuyet a prononcé pour tous la profession de Foi. Chacun des lauréats en a ensuite, la main sur le saint Evangile, répété la conclusion. Monseigneur, avant de remettre leur diplôme aux deux docteurs, leur a posé sur la tête le bonnet et passé au doigt l'anneau doctoral.

*
* *

Nos conférences. — Le succès de nos conférences extraordinaires va s'affirmant de plus en plus. La série ouverte par MM. Arnaud et Valentin, s'est continuée, le 21 décembre, par une conférence de M. Honoré, ingénieur, directeur du *Louvre* à Paris, sur *Les solutions pratiques des questions sociales.* — Le R. P. Suau parla, le 11 janvier, sur *L'Avenir de l'Inde anglaise.* — M. René Doumic, le brillant critique de la *Revue des Deux-Mondes,* parla, le 21 janvier, sur *Le Cosmopolitisme littéraire.* — M. Maisonneuve, le 18 janvier, sur *La sincérité religieuse de Châteaubriand, à propos d'un livre récent.* — M. Birot, le 1er février, sur *La sincérité intellectuelle.* — M. Louis de Malafosse, le 8 février, sur *Le Tarn et ses rives.* — Un public nombreux et distingué, réunissant la fleur de la société toulousaine, forme la clientèle de notre *aula maxima.* Hélas! *maxima* devient ironique! Car, pour telle de nos conférences, trois cents personnes ont dû renoncer à y pénétrer, et pour telle autre, on a dû organiser une distribution de cartes privilégiées.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

L'Institut Catholique à Auch. — Mercredi 21 février, à cinq heures du soir, a eu lieu au grand séminaire d'Auch la profession de foi de M. l'abbé Lalaguë, récemment fait docteur en théologie par notre faculté. Mgr le Recteur présidait la cérémonie, assisté du T. R. P. Guillermin, doyen de la théologie, et de M. Couture, doyen des lettres; de M. Laclavère, vicaire général, de M. le supérieur et de MM. les professeurs du grand séminaire, de toute la communauté. Mgr le Recteur a prononcé l'allocution suivante :

« Laissez-nous remercier d'abord Sa Grandeur Mgr l'Archevêque, qui, dans sa bienveillance pour l'Institut catholique et pour le grand séminaire, daigne les réunir ce soir en cette cérémonie, qui devra à l'éclat de cette veille de sacre une rare solennité : elle en attestera plus hautement l'accord qui, dans le Midi, unit pour le progrès des études ecclésiastiques l'enseignement des grands séminaires à celui de notre faculté de théologie.

« Du même coup, tout un passé revit, celui de ce *studium tholosanum* qui doit son origine lointaine aux souverains Pontifes du XIIIe siècle, à Grégoire IX, réalisant en 1233 une pensée exprimée dès 1217 par Honorius III, lorsqu'il pressait les maitres et les écoliers de Paris de fonder à Toulouse, pour la cause de Dieu, une école que l'on comparait déjà à un arbre florissant et fructueux planté sur la rive des eaux courantes, et, mieux encore, à une petite Jérusalem grandissant sur la terre des Jébuséens, *vetere populo jebusaeo*. Car Toulouse, avant son université, était traitée de vieille Jébus.

« Et vous, cher docteur, vous faites revivre le souvenir de ces clercs d'autrefois que les souverains Pontifes voulaient voir venir aussi nombreux que possible à ce qu'ils appelaient les « savoureuses pâtures » de la faculté théologique. Le pape Innocent VI, qui fut un de vos prédécesseurs sur les bancs de notre Université et que nous oserions tenir pour un de vos confrères, si nous ne savions qu'il était seulement docteur en droit canonique, le pape Innocent VI, en 1360, se plaisait à rappeler qu'il avait étudié dans le *studium* de notre cité et qu'il y avait pris ses grades : ... *In quibus Nos etiam, dum essemus in minoribus constituti, scientiae gradus et honorem suscepimus*. C'est ce pape qui consacra les droits et privilèges du doctorat que vous avez conquis. Le candidat, toutes les épreuves terminées, était présenté au chancelier de l'Église de Toulouse devant tous les régents assemblés : en présence de ce grave chapitre, on lui conférait l'*honor magistralis*, — c'était le nom du doctorat, — et, avec cette dignité, le droit d'enseigner aussi bien à Toulouse qu'en tout autre *studium generale*, sans excepter Paris.

« Vous voyez que le statut du pape Innocent VI s'observe encore. Vous voilà, cher Monsieur l'abbé, en présence, sinon de notre éminentissime

chancelier, du moins et plus modestement du recteur *pro tempore*. Voici vos maîtres, *magistri in facultate regentes*, ceux que vous avez aimés de prédilection par une de ces affinités où l'esprit et le cœur ont une égale part; l'un qui vous initia à la forte doctrine de saint Thomas, dont il est un interprète si fidèle et si pénétrant; l'autre qui vous inclina vers de plus modernes livres des sentences, pour le profit qu'on a à les connaître et pour le devoir qui s'impose de les accorder à l'éternelle vérité; tous deux, modèles de ces maîtres excellents qui vous auraient appris le secret d'être aimé de vos élèves, si on avait eu à vous apprendre, à vous, un pareil secret.

« Recevez donc, cher Monsieur l'abbé, cet *honor magistralis* qu'au nom du Saint-Siège, notre faculté vous confère. Exercez-en tous les droits auprès de cette jeunesse ecclésiastique dont vous êtes le professeur de dogme. Heureux serez-vous! Car l'expérience nous apprend qu'il y a joie, une joie bien sacerdotale, à introduire les esprits dans la pensée de la sainte Église, à leur en faire estimer la profondeur et l'harmonie, à la leur rendre familière, de cette familiarité où grandit la piété, le respect et la confiance.

« Permettez-nous d'ajouter que rarement cette joie n'a été rachetée de plus de responsabilité qu'aujourd'hui. L'éducation de l'esprit théologique dans le jeune clergé est pour les grands séminaires de France une tâche aussi pressante que l'éducation de l'esprit ecclésiastique. Y a-t-il même une distinction réelle entre ces deux esprits? Il faut toujours penser, comme il faut toujours prier, et la prière ne se passe pas plus de la pensée, que la pensée ne se doit abstraire de la prière. Formons donc, Messieurs et vénérés maîtres, formons cette chère jeunesse au devoir de la pensée. Mais disons-nous que cette formation est plus délicate qu'aucune autre. Ne laissons pas, au sortir de nos séminaires ou de nos facultés, cette jeunesse donner par sa frivolité ou son imprudence l'impression qu'elle n'a pas été prévenue, et, plus encore, dirigée et conduite. Défendons-la contre cette *acedia* théologique que crée en trop de milieux ecclésiastiques de France l'influence des philosophies toxiques du temps présent, et, pour la mieux défendre, appliquons-nous à faire de notre enseignement théologique un enseignement moins dispersé et moins algébrique, plus essentiel et plus positif. Surtout, que nos disciples se reconnaissent au délicat scrupule qu'ils auront de préférer toujours à leur sens propre le sens catholique.

« Vous nous avez donné trop de preuves, cher monsieur l'abbé, de l'ouverture en même temps que de la prudence de votre doctrine, et, j'ajouterai, de votre attachement aux enseignements du concile du Vatican et aux directions du Saint-Siège, dans la thèse de doctorat que vous avez soutenue devant notre faculté de théologie, pour que nous n'ayons pas la confiance que cette responsabilité sera par vous portée au mieux des intérêts de cette chère jeunesse.

« Pour vous, chers et jeunes amis, si M. le supérieur veut bien nous autoriser à vous traiter comme des candidats à nos grades canoniques, nous vous féliciterons de vous y préparer sous une direction si sûre et sous une autorité si sympathique. Quand votre tour viendra de vous asseoir aux pieds du T. R. P. Guillermin et de M. Couture, vous serez bienvenus comme les enfants de leurs enfants, et de proche en proche jusqu'à la quatrième génération. Vous nous ferez aimer les qualités fortes et charmantes de votre race gasconne avec ce que la tradition propre de votre grand séminaire

y ajoute de gravité et de générosité sacerdotale. Et ensemble, Messieurs, nous rivaliserons de zèle dans l'ordre du savoir et de la pensée pour le bien des âmes, l'honneur du clergé et l'amour de notre commun Maître.

Après cette allocution accueillie par des applaudissements répétés, M. l'abbé Lalaguë s'est avancé et à genoux a prononcé la profession de foi, après quoi la barrette lui a été imposée.

*
* *

Le lendemain avait lieu, dans la cathédrale, la consécration épiscopale de Mgr DE CARSALADE DU PONT, évêque de Perpignan. L'Institut était représenté par son Recteur, par le T. R. P. GUILLERMIN et par M. COUTURE. Au banquet qui a suivi cette belle et émouvante fonction, Mgr l'ARCHEVÊQUE d'Auch, en un toast plein de cœur, a eu le plus délicat souvenir pour l'Institut catholique.

« Je suis heureux aussi, a-t-il dit, de saluer Monseigneur le Recteur, qui a mis au service de l'Institut catholique ses grands talents, les trésors de sa science, son activité féconde et tout son cœur. Secondé par des collègues éminents et dévoués, Monseigneur, vous avez donné une vie nouvelle, un plus vif éclat à l'œuvre qui nous est chère, merci. »

A son tour, M. COUTURE s'est levé et en notre nom à tous, s'adressant à l'Évêque de Perpignan, a prononcé les paroles suivantes :

« L'Institut catholique de Toulouse, qui a déjà reçu de vous de généreuses promesses, devait vous apporter, dès le jour de votre consécration épiscopale, son hommage respectueux et reconnaissant. Il est ici en effet, dans la personne de son Recteur, du doyen de sa faculté de théologie et de moi, chétif, qui ai l'honneur peu envié d'en être le doyen d'âge. Est-ce à ce titre que Mgr Batiffol m'a confié la tâche de parler ici pour l'œuvre qu'il dirige avec tant de zèle et de talent? Peut-être. Mais je crois plutôt qu'il a cédé à un autre motif; qu'il a voulu reconnaître et favoriser les droits de la vieille amitié qui nous unit. De fait, il doit m'être permis de parler de l'Institut, parce que je lui ai voué depuis de longues années toute l'activité qui me reste et que je sens, à proportion que mes forces baissent, croître mon affection et mon dévouement pour lui. Et pourtant je ne veux, je ne puis vous parler aujourd'hui qu'en vieil ami, en vieux collègue, en vieux collaborateur.

« Il y a beau temps déjà, professeur à la limite de l'âge mûr, je vous ai vu élève dans l'enceinte de notre cher Petit Séminaire d'Auch. Là je vous ai connu, je vous ai aimé (il paraît que l'un ne peut pas aller sans l'autre)... Et même, vous en souvenez-vous? moi, je ne l'ai pas oublié, je vous ai suivi un jour dans votre pittoresque ville de Simorre et dans cette vénérable maison paternelle, où m'attendait une si franche, une si aimable hospitalité. Depuis, encore au Petit Séminaire, nous avons travaillé ensemble à l'œuvre sacrée de l'éducation de l'enfance. C'est là aussi qu'à vos tout premiers débuts j'ai eu l'heureuse chance de vous mettre le courage au cœur et la plume à la main, pour un de ces travaux d'histoire féodale que vous avez multipliés depuis avec une érudition si abondante et si sûre, une verve si géniale, une chaleur d'âme si sincère, si profonde, si communicative.

« Vous avez remué bien des archives poudreuses, Monseigneur; mais surtout, bonheur insigne, vous en avez fait jaillir une foule de souvenirs

glorieux. Vous avez ressuscité, pour la plus grande joie de leurs descendants, je ne sais combien de puissants barons et de preux chevaliers. Et non content de fourbir et de faire briller au soleil leurs lances et leurs écus rouillés, vous avez redoré plus d'un blason épiscopal; vous avez restitué aux listes officielles de nos prélats gascons des noms oubliés, quoique dignes d'une éternelle mémoire. Aussi applaudissons-nous de toute notre âme lorsque la gloire et le caractère sacré de ces évêques, réveillés par vos soins, viennent se réfléchir aujourd'hui sur votre front. Et n'est-il pas naturel, après tout, que ces pasteurs vénérables, qui vous ont vu si longtemps à la peine, vous aient convié à l'honneur? Vous les aimiez trop pour qu'ils ne vous aient pas pris eux-mêmes en affection, jusqu'à vouloir saluer en vous un frère, un successeur. Vous aviez travaillé pour eux; ils ont travaillé pour vous : ils ont communiqué leur flamme reconnaissante à de vrais amis de notre glorieuse province et avant tout au pasteur si aimé, si vénéré de cet archidiocèse.

« Donc, Monseigneur, toute la Gascogne applaudit par ma faible voix à votre haute dignité. Elle y applaudit avec joie, mais non pas sans regret. Elle vous perd.... non, c'est beaucoup trop dire; mais enfin elle vous voit partir avec un sourire mouillé de larmes, comme une mère voit s'éloigner un enfant chéri qu'appelle une brillante alliance. Heureusement elle compte sur votre amour constant, sur vos visites fréquentes, sur la continuation de vos travaux pour elle. Je sais que vous avez fait à la société savante dirigée par vous avec une activité si fructueuse le magnifique cadeau de vos archives personnelles. Mais, je le sais aussi, elle ne veut les posséder qu'en partage avec vous, Monseigneur, et avec la confiance que vous viendrez souvent causer avec ces vieux amis, vos papiers historiques, et continuer de leur dérober de précieux secrets, si tant est qu'ils ne vous les aient pas déjà révélés tous.

« Ainsi, Monseigneur, tandis que vous sèmerez le bon grain dans votre beau diocèse de Perpignan, sous la bénédiction du bon Dieu et sur les traces d'un compatriote regretté, de l'éminent Mgr Saivet, dont je viens de lire la vie et les lettres avec des larmes dans les yeux, tant j'y retrouvais de maîtres et d'amis perdus; — tandis que vous propagerez en pays catalan le feu sacré des bonnes études, dont l'Institut catholique de Toulouse se promet bien de profiter pour sa bonne part : — vous ne cesserez pas de vous intéresser à tout ce qui se fera de beau, de grand, de saint, dans votre diocèse d'origine; vous ne cesserez pas de prodiguer aux sociétés savantes d'Auch et à ma pauvre *Revue de Gascogne*, même quand je n'y serai plus, votre précieuse collaboration, et vous serez pour elles longtemps, bien longtemps, un protecteur, un conseiller, un secours et un ami. »

Mgr de Carsalade, avec la grâce qui lui est coutumière et une émotion bien compréhensible a répondu à M. Couture en lui exprimant toute sa reconnaissante et fidèle affection. Il a rappelé ses débuts dans la *Revue de Gascogne*, les douces émotions de son premier article, écrit presque sous la dictée de son maître bien-aimé, sa collaboration de trente ans dans l'union la plus complète de pensées et d'efforts généreux. Puis il a ajouté :

« Je vous dois tout, cher Maître, j'ai tout appris de vous, je n'ai rien que je ne tienne de votre inépuisable fonds. Vous avez guidé mes pas dans les arcanes du passé, vous avez tracé les chemins devant moi, vous m'avez ouvert tous les horizons; c'est vous qui m'avez enseigné à lire dans nos vénérables cartulaires et dans nos vieilles chroniques; c'est vous qui avez

le premier feuilleté devant moi les pages glorieuses de notre histoire provinciale; c'est vous qui m'avez appris à honorer et à aimer ces évêques, ces moines, ces princes, ces guerriers, ces savants, ce peuple vaillant dont vous venez d'évoquer le souvenir; vous m'avez enseigné qu'il ne fallait pas jeter leurs noms à l'oubli, et je tiens de vous, cher maître, que leurs œuvres ne sont, ni sans gloire, ni sans honneur, ni sans patriotisme, ni sans Dieu, ni sans autel, ni sans liberté. Si j'ai mérité une place d'honneur dans la vaillante armée des travailleurs de notre chère province de Gascogne, c'est qu'après avoir vous-même forgé mes armes, vous m'avez armé chevalier et fait combattre à côté de vous. *Tuus sum ego*, je suis votre recrue, je suis votre disciple, vous m'appelez votre ami, je suis fier de ces trois titres, il n'en est pas de plus beaux pour moi, après celui d'Évêque. Merci de tant d'honneur, cher et illustre Maître. Je n'ai rien à vous offrir en retour, pas même mon cœur qui vous appartient depuis si longtemps, mais je suis heureux de ma pauvreté, elle vous laisse tout le mérite de la générosité. Encore une fois, de tout mon cœur, de toute mon âme, merci! »

Puis, se tournant vers Monseigneur le Recteur, Sa Grandeur a dit que Dieu était le Maître ès arts par excellence, qu'il était, surtout pour les catholiques, le Grand Maître de l'Université; que c'était l'honorer et le servir que de cultiver les lettres, les sciences et les arts. Il a affirmé que le Clergé avait toujours occupé le premier rang dans cette culture, et que les prêtres du diocèse de Perpignan, si pieux, si instruits, si travailleurs, ne se laisseraient pas devancer par personne à ce poste d'honneur.

*
* *

L'Institut Catholique à Montpellier. — Montpellier est pour nous une cité étrangère, mais l'accueil gracieux de Mgr de Cabrières nous l'a fait vite oublier, et nous retrouvions-là Mgr Germain, Mgr Fiard, Mgr Enard, Mgr Cœuret-Varin, Mgr Rougerie : on se serait cru au conseil de l'Institut! Mgr Batiffol, M. Arnaud, M. Bareille, M. Saltet représentaient notre famille universitaire au sacre d'un des nôtres, Mgr Douais. Au banquet qui a suivi la cérémonie, l'Institut a été infiniment sensible aux paroles si bienveillantes et délicates qu'a eues pour lui Mgr de Cabrières : le noble évêque nous eût fait croire qu'il avait enseigné dix-sept ans parmi nous! M. Arnaud s'est exprimé en ces termes :

« Messeigneurs,

« *Un profane en ces lieux s'ose avancer vers vous!* » Mais ce profane est un professeur de l'Institut catholique de Toulouse, délégué par son Recteur, son Doyen, le corps enseignant de quatre Facultés auprès d'un ancien confrère devenu le vôtre; c'est aussi un enfant de l'Hérault, que l'éloignement n'a pas séparé de ses compatriotes dans leurs sentiments de respect et d'admiration pour l'évêque de Montpellier, et qui ne peut s'empêcher de profiter de cette occasion pour s'affirmer le diocésain fidèle de ce vénéré représentant de toutes les fidélités!

« J'invoque tous mes titres pour me faire accorder le droit d'adresser ici la parole au nouveau pontife.

« Je lui apporte les hommages, je lui exprime les vœux, les espérances et les joies de ceux qui étaient naguère près de lui par la fonction et qui, aujourd'hui, éprouvent une allégresse, à la fois religieuse et humaine, à mesurer et à s'expliquer son élévation. Nous regardons d'en bas, humbles,

mais fiers pourtant, sa grandeur nouvelle; nous en trouvons la justification dans nos souvenirs confraternels, dans tout ce que nous savons de lui pour avoir vécu de longues années côte à côte et, qu'il me permette de le dire, cœur à cœur.

« Ce que nous savons de ses vertus, de l'admirable tenue, de l'austère beauté de sa vie simple et ordonnée comme celle d'un bénédictin, nous n'avons pas la liberté de le dire. Mais ce que nous pouvons dire, c'est que depuis vingt-cinq ans, il nous donnait à tous l'exemple du travail le plus continu, le plus acharné; qu'il s'était initié seul et sans guide, aux méthodes précises et sévères de l'érudition; qu'il avait été vite récompensé de ses efforts par les succès les plus honorables, et bientôt par des trouvailles à faire envie aux plus grands érudits; que, devenu membre de toutes les sociétés savantes de Toulouse, il en fondait une nouvelle dont le nom seul était un programme de science et de foi — la *Tolosa Christiana;* — que son enseignement, à la Faculté de théologie, très apprécié par les étudiants, l'était encore par un auditoire aussi nombreux que choisi; qu'enfin les pouvoirs publics eux-mêmes, d'ordinaire peu attentifs aux efforts de l'enseignement libre, remarquaient les succès de ce professeur libre et le nommaient correspondant du ministère de l'instruction publique.

« Je serais trop long si je voulais être complet, et si je voulais offrir à notre ancien confrère ce que le poète appelle « toutes les fleurs du souvenir »; son passé toulousain en fournirait assez pour qu'on pût les lui jeter en touffes, en gerbes, à mains pleines, à brassées! Car c'est pour lui surtout que Toulouse fut — et reste — la ville des fleurs. Je me contenterai d'ajouter que, dès les premiers temps de son séjour, ce prêtre de tant de vertus et de tant de mérites y paraissait déjà prédestiné à recevoir la plénitude du sacerdoce, puisque sa vie était l'application et le commentaire de ce mot de saint François de Sales : « La science à un prêtre est le huitième sacrement de la hiérarchie de l'Église. »

« Il ira, dans son diocèse, administrer ce sacrement, avec les sept autres! Puisse-t-il en multiplier les ministres! C'est le vœu de ses anciens confrères. Si c'est le seul qu'ils aient le droit d'exprimer, ils l'expriment avec une entière, avec une joyeuse confiance.

« Je lève mon verre en l'honneur de Sa Grandeur Monseigneur l'évêque de Beauvais! »

*
* *

Mgr Saivet, *d'après sa correspondance et ses écrits*[1], est un livre qui tient la promesse de son titre et de l'épigraphe qui l'accompagne : il nous introduit dans l'*intimité d'une âme*. Ame d'artiste, avec sa conception vive, élevée, pénétrante, ouverte à tous les courants de notre vie intellectuelle; avec son imagination au coloris plein de fraîcheur et de goût, avec son cœur dont la tendresse est prompte à se donner, sensible à recevoir le contre-coup du dehors, joies, froissements, épreuves parfois extrêmes; mais âme de prêtre, profondément pieuse, qui s'alimente et se fortifie aux sources surnaturelles, et sous les saillies de ses impressions ou de ses préoccupations se ressaisit toujours dans la foi; âme de prêtre qui, à travers « une

1. *Monseigneur Saivet*, par M. le chanoine Rots. — Lille, Desclée de Brouwer et Cie, 2 vol. in-8° de 512 et 485 pp.

suite de noviciats », prend possession d'elle-même, et chaque fois que le devoir est là, se retrouve forte et virile : âme attachante en un mot, qui se manifeste avec un vrai charme, et par sa grâce et ses vertus, fait aimer même cette légère buée d'amour-propre inconscient qui flotte souvent dans ces natures exquises.

Tel qu'il se peint dans ces pages, Mgr Saivet semble se rattacher à la même lignée que Mgr Gerbet, dont il devait un jour, trop rapide hélas ! occuper le siège épiscopal. A Saint-Sulpice, à vingt ans, il est séduit par les théories de Rosmini, et complote un instant avec MM. Baudry et Valroger un triumvirat pour vulgariser en France les idées de l'illustre Italien ; au grand séminaire d'Angoulême, le professeur, dans ses brillantes leçons, enthousiasme « ses quinze jeunes intelligences, qu'il nourrit des spéculations de Leibniz et de Malebranche. » Puis, quand il a subi le charme de la Rome chrétienne et l'influence de ses doctrines, il ne garde de ces tendances idéalistes que leur élan vers le surnaturel et un amour de cœur pour l'Église et le Pontife qui en possèdent la plénitude.

Le cadre de cette vie offre un intérêt particulier pour les prêtres. Honoré de l'affectueuse bienveillance de Mgr Pie, de la paternelle amitié de Mgr Cousseau et de Mgr Fruchaud, tour à tour professeur au grand séminaire d'Angoulême, aumônier du lycée, publiciste et prédicateur, archiprêtre de la cathédrale, théologien de son évêque aux conciles d'Agen et du Vatican, son délégué aux grands congrès de Belgique et d'Allemagne avant de passer sur les sièges de Mende et de Perpignan, Mgr Saivet, sans être toujours mêlé aux événements, s'est trouvé souvent près d'eux, parfois au milieu d'eux : il a pu apprécier les incidents, les tendances, les besoins de la vie ecclésiastique à notre époque : il a noté au jour le jour ses impressions sur les hommes et les choses. Il y a là d'intéressantes anecdotes, de charmants coups de pinceau, comme ceux qu'il trace au sommet du Monte-Cavo ou à l'entrée du béguinage de Gand ; mieux que cela, il y a des vues d'une justesse frappante sur les aspirations de notre siècle ; telles par exemple, cette lettre datée de Trèves en 1865, et qui reste actuelle, sur l'entrée des laïques dans l'action publique de l'Église, ou cette autre à Mgr Maricourt sur la formation théologique du prêtre et son ministère auprès des hommes ; tel encore ce discernement de la vraie question qui s'agite sous l'opposition antiinfaillibiliste, et « dont on fait sentir la présence partout sans oser l'avouer nulle part. »

Nous ne pouvons oublier la part que prit l'évêque de Perpignan à la fondation de l'Institut catholique de Toulouse. Cette création répondait à l'une de ses premières préoccupations ; et malgré la mort qui déjà s'emparait de lui, deux mois à peine avant le dénouement, il trouva la force d'écrire en sa faveur ce dernier mandement qui fut comme le testament de son ministère épiscopal.

*
* *

On lit dans les *Analecta Bollandiana*, tom. XVIII (1899), p. 283 :

« Dans deux très bons articles M. l'abbé Degert établit d'abord l'absolue nullité, au point de vue de l'autorité historique, des prétendues traditions espagnole et saintongeaise sur saint Vincent ; puis, dans le second, la sérieuse valeur de la légende qui se lisait dans l'ancien bréviaire de Dax. Cette légende nous donne bien peu de renseignements au sujet de

son héros. Nous apprenons seulement par elle que saint Vincent fut évêque et martyr, qu'il eut Laetus pour compagnon de son triomphe, que les deux confesseurs subirent la mort près des remparts de Dax, et que le tombeau qui renfermait le corps de saint Vincent, se trouvait d'abord dans un temple païen. Rien ne prouve qu'il fut évêque de Dax. Nous ne savons non plus rien de certain quant à l'époque de sa mort. M. l'abbé Degert croit pouvoir la placer sous le règne de Julien l'Apostat. La forme et le fond de cette étude critique nous ont semblé également dignes d'éloges. »

*
* *

L'Université de Louvain possède un « séminaire historique » partagé en trois sections : l'une comprend des conférences historiques faites à la faculté de théologie, l'autre des travaux pratiques sur les institutions du moyen âge, à la faculté de philosophie et lettres, la troisième des exercices critiques sur les sources, à la faculté de théologie. Notre ami, M. le professeur Cauchie nous communique le *Rapport des travaux pendant l'année* 1898-1899.

La troisième section s'est occupée d'histoire diplomatique au XVIIe siècle; la seconde, d'histoire locale : chroniques liégeoises, privilèges et chartes constitutionnelles des Pays-Bas, histoire de l'ancienne université de Louvain; la première, d'histoire ancienne ecclésiastique et plus spécialement de l'origine de la hiérarchie. Un étudiant a discuté le témoignage de S. Irénée sur la primauté de l'Église romaine; un autre, les textes de Tertullien sur la constitution de l'Église; un autre, les listes épiscopales de Rome, d'Antioche, d'Alexandrie, de Jérusalem; un autre, l'origine des ordres mineurs; un dernier, la nature de la communauté des fidèles. Deux études plus développées furent consacrées à l'histoire du symbole romain, et à l'histoire primitive de la pénitence.

On voit, à ces indications trop sommaires, le souci que Louvain met à tenir ses étudiants au point des plus modernes débats et de leur faire aborder ces discussions avec la plus moderne méthode.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Fête de Saint Thomas. — Mercredi 7 mars, Saint-Sernin voyait accourir ses habitués des grands jours. Ils devaient d'ailleurs y trouver un nouveau genre d'attrait. Les Dominicains avaient été invités à tenir les offices. Depuis plus d'un siècle, ces bons religieux n'avaient pas célébré de messe solennelle en présence des reliques du plus illustre de leurs Frères. Le rite particulier dont ils ont le privilège était l'objet d'une pieuse curiosité qui n'a pas été sans édification. C'était un des leurs aussi qui devait prononcer le panégyrique, œuvre rendue de plus en plus difficile par le succès des orateurs précédents, dont la série forme une magnifique liste d'honneur. Le R. P. Montagne n'a rien à redouter du rapprochement. De l'aveu de tous, son travail prendra place parmi les meilleurs. Sans vouloir établir un parallèle outré, entre son héros et le roi Salomon, le prédicateur s'est inspiré de la construction du temple de Jérusalem pour établir le plan de son discours. Dans la construction de l'édifice doctrinal de saint Thomas, on peut considérer, comme dans l'édification de la merveille de Salomon : l'idée, l'ouvrier, l'exécution. Le R. P. Montagne a fort heureusement développé ces trois points. Le plan était ordonné avec une simplicité savante; l'érudition s'y montrait sans pédanterie; la phrase toujours pure comme le cristal, était souvent ornée d'images de bon goût. L'onction s'y faisait sentir, principalement dans l'esquisse à grands traits de la vie du Saint et dans les applications pratiques de la péroraison. La voix, au timbre clair et sympathique, s'est soutenue jusqu'à la fin, durant cinq quarts d'heure, comme l'attention de l'auditoire. Nous croyons que le cœur et l'esprit ont trouvé dans cette étude une douce et réconfortante nourriture. La dévotion pour l'Ange de l'école a été renouvelée dans nos âmes.

*
* *

Conférence sur la liberté d'enseignement donnée à Montpellier par M. Charles Arnaud. — Invité par Mgr de Cabrières à faire une conférence sur la liberté d'enseignement, M. Arnaud n'a point cru pouvoir décliner l'honneur et le péril qui lui étaient offerts. La salle de spectacle du petit séminaire était remplie d'une assistance qu'on peut évaluer à un millier de personnes. L'auditoire était non moins distingué que nombreux. Mgr l'Evêque était présent; autour de lui se rangeaient MM. les Curés de la ville, plus de deux cents ecclésiastiques, les élèves des deux séminaires et les notabilités laïques de la ville. Le conférencier a parlé plus d'une heure, soutenu, à chaque instant, par les manifestations sympathiques de son auditoire. Après quelques mots sur les bienfaits de la loi de 1850, il a examiné « au nom de quels principes ou de quels prétextes cette loi était attaquée, au nom de quels principes il la fallait défendre ». En communion d'idées avec son auditoire, avec la grande majorité du pays et même de

l'Université, le conférencier était fort à l'aise pour réfuter les objections des politiciens qui se sont faits nos adversaires, et pour rappeler la doctrine du bon sens et du catéchisme. Il y a mis beaucoup de simplicité et de netteté. Mais la simplicité de M. Arnaud est une simplicité qui n'a rien de banal; c'est la simplicité d'une nature très riche qui donne, sans paraître y prendre garde, qui prodigue les considérations élevées, les images grandioses, les mots spirituels, les formules piquantes et vivantes qui entrent dans la mémoire et n'en sortent plus. La conférence de M. Arnaud est une œuvre à la fois très solide et très littéraire. On le verra par la lecture de son discours, dont les organisateurs de cette magnifique réunion ont décidé l'impression, dans une édition de propagande qui va paraître[1]. Mgr de Cabrières s'est fait l'interprète des sentiments de tous lorsqu'il a félicité M. Arnaud d'un succès qui honore à la fois « le petit séminaire de Montpellier, où M. Arnaud a été élève, et l'Institut catholique de Toulouse, où il est professeur ».

*
* *

Conférence sur la liberté d'enseignement donnée à Carcassonne par M. le Chanoine Valentin. — Le même jour, 19 mars, une circonstance plus modeste avait appelé à Carcassonne M. le chanoine Valentin. Le supérieur du petit séminaire de cette ville, M. le chanoine Mitton, estime qu'il faut enseigner à ceux qui seront les soldats de demain ce que firent leurs devanciers, à ceux qui bénéficient de la loi de 1850, quels ont été leurs bienfaiteurs. M. Valentin a exposé devant le jeune et vibrant auditoire : 1° quelle était la situation de la France écolière avant 1850; 2° comment la liberté fut conquise par les Dupanloup, les Montalembert, les Falloux...; 3° quels sont les périls de la liberté à l'heure présente; 4° quels sont nos devoirs envers la liberté. Il s'est écrié : « Oui, vous avez, malgré votre jeune âge, des devoirs à remplir envers la liberté. — Lesquels? me dites-vous; je vous réponds : vous avez le devoir de justifier cette liberté par vos vertus sociales, nationales, chrétiennes; vous avez le devoir d'obliger les adversaires de cette liberté qui vous a faits ce que vous êtes à conclure qu'on ne saurait sans crime supprimer une liberté qui donne à la patrie l'élite de ses enfants, à la France, des Français comme vous; votre sagesse, votre travail, vos succès sont une justification par les faits de cette liberté menacée, ne la lui refusez pas, et inaugurez ainsi dès le séminaire votre vie publique, servez, sauvez la liberté. » La conférence était donnée à la chapelle : l'orateur ne l'a point oubié. Le salut du saint sacrement a suivi le discours. Puisse la grâce de Dieu bénir la semence que M. Valentin a jetée dans ces jeunes âmes!

*
* *

Mgr Douais à Toulouse. — Mgr l'Évêque de Beauvais, répondant à l'invitation de ses amis et anciens collègues de Toulouse, a bien voulu être notre hôte du 20 au 23 mars dernier. Les sociétés savantes dont il était membre ont rivalisé à lui faire fête : le 23 mars à midi, un déjeuner lui a

(1) « *La liberté d'enseignement.* » Conférence faite à Montpellier par M. Charles Arnaud, professeur à l'Institut catholique de Toulouse. — Montpellier, 1900.

été offert par la Société archéologique dans les salons de l'ancien appartement de nos recteurs, à l'hôtel Saint-Jean.

Le 22 mars, à midi, un déjeuner avait réuni pareillement nos professeurs, nos étudiants, et quelques anciens élèves de Mgr Douais, dans la grande salle de l'Institut. Au dessert, Mgr le Recteur s'est levé pour porter la santé de Léon XIII et de l'épiscopat. Au T. R. P. Guillermin était dévolu le soin de haranguer l'évêque de Beauvais au nom de la théologie. Mgr Douais a répondu avec effusion : il a rappelé ses travaux et de combien de sympathie il fut entouré à Toulouse, et combien il reste attaché à l'enseignement libre. A maintes reprises, les applaudissements de tous ont montré au savant prélat que sympathie et attachement étaient mutuels.

A cette même fête prenaient part deux hôtes étrangers, MM. Nolan et et Satcliffe, qui dirigent à Cambridge la maison d'études pour le clergé séculier. M. de Suplicy a porté leur santé en anglais, et les verres se sont levés en l'honneur de l'Université de Cambridge.

*
* *

Installation de Mgr Germain. — Mgr l'Archevêque de Toulouse, qui avait fait son entrée dans sa métropole le 28 mars et qui avait reçu le 29 à l'Archevêché les hommages du personnel de l'Institut, est venu le mercredi 4 avril, à deux heures, prendre possession de l'Institut dont il est désormais le chancelier au nom du Saint-Siège.

Mgr le Recteur a présenté à S. G. les professeurs et les étudiants réunis dans la grande salle, en lui souhaitant au nom de toute la famille universitaire la plus respectueuse et gracieuse bienvenue.

Mgr l'Archevêque a répondu par quelques mots empreints de cette bonté délicate et cordiale qui lui a conquis déjà tant de cœurs à Toulouse. Il s'est fait présenter tous les professeurs, et, à la suite, les étudiants, diocèse par diocèse, et a eu pour chacun une affectueuse attention.

Mgr l'Archevêque sait que l'Institut attend beaucoup de sa bienveillance et de son appui, mais il n'a pu douter des sentiments qu'il excite parmi nous et que lui a exprimés Mgr le Recteur en rappelant un mot de S. Augustin : *Volebant eum omnes rapere intro in cor suum et rapiebant amando et gaudendo.*

*
* *

Don à l'Institut. — M. de Sahuqué a eu la généreuse pensée de donner à l'Institut un groupe de colonnes de marbre provenant de l'ancien cloître des Carmes disparu en 1807. Colonnes et chapiteaux du XIVe siècle ont été ajustés et dressés dans la salle des pas-perdus, où elles suggèreront sans doute aux visiteurs l'idée d'un musée archéologique en formation et qui n'attend que de nouveaux dons pour se développer. Avis aux détenteurs de vieilles pierres ecclésiastiques!

*
* *

L'Exposition Universelle. — L'Institut catholique de Toulouse, sur l'invitation du Comité d'organisation présidé par M. Gréard, prend part à l'Exposition universelle, dans la classe III, réservée à l'enseignement su-

périeur. M. le chanoine Thomas, secrétaire général de l'Institut catholique, s'est rendu à Paris, pour veiller aux derniers détails de l'installation.

L'Institut catholique de Toulouse est placé à côté de l'École libre des sciences politiques de Paris et de l'École normale supérieure. Non loin est la vitrine d'un « groupe de professeurs de l'enseignement supérieur libre » dévolue à l'Institut catholique de Paris. Les Facultés catholiques de Lille, d'Angers, de Lyon n'ont pas répondu à l'invitation qui leur avait été adressée.

A quelque distance, mais sur le même palier, on remarquera la belle exposition d'enseignement primaire des Frères des Écoles chrétiennes et celle des Dominicains d'Arcueil.

Dans la vitrine de notre Institut catholique, on a exposé un plan de l'immeuble de la Fonderie dressé par M. Thillet, architecte; les photographies, exécutées par M. Lassalle, des laboratoires, de la bibliothèque, des salles de cours; un choix des publications récentes des professeurs; enfin une notice sur l'Institut catholique, son histoire, ses programmes, son but, notice très remarquablement imprimée par Douladoure-Privat.

***

Un prêtre d'un des séminaires de notre région universitaire, M. l'Abbé Domecq, professeur à Larressore, vient de publier un *Mémento des Classiques français et de la Littérature française à l'usage de la classe de seconde classique et moderne.* (Cattier, Tours, 1899.) Il avait déjà fait paraître un semblable ouvrage pour la classe de troisième; il en prépare un autre pour la classe de Rhétorique.

Le présent volume, auquel l'auteur donne le titre modeste de Mémento, renferme une étude complète des ouvrages portés sur le programme et une histoire de la prose française depuis le moyen âge jusqu'à nos jours. Les extraits nombreux et fort bien choisis que M. Domecq donne de chaque auteur qu'il étudie sont reliés entre eux par des analyses précises et complètes. Des appréciations inspirées des meilleurs critiques contemporains, des questionnaires détaillés, des sujets de devoirs sur les matières expliquées terminent l'étude de chaque écrivain.

L'ouvrage de M. Domecq est méthodique et plein de renseignements précieux. Il a surtout le mérite de faire marcher de pair l'étude des textes avec la critique, d'obliger ainsi l'élève à réfléchir, à apprécier par lui-même, d'éveiller et de former le bon sens littéraire. Le défaut ordinaire des « manuels » est d'imposer des jugements tout faits, de s'adresser plutôt à la mémoire qu'à l'intelligence. L'élève doit moins connaître les jugements des autres qu'apprendre à en porter de personnels, conformes au bon goût et à la vérité. Nous croyons que l'ouvrage de M. Domecq sera un auxiliaire fort utile pour atteindre ce résultat.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Conseil des archevêques. — Le mardi de la Pentecôte, 5 juin, Mgr Germain avait invité ses vénérés collègues, Mgr d'Auch et Mgr d'Albi, à tenir conseil à l'archevêché de Toulouse pour préparer la réunion de NN. SS. les Évêques, qui se tiendra le 14 novembre prochain et coïncidera avec la séance solennelle de rentrée de l'Institut. Mgr le Recteur était présent au conseil, ainsi que MM. Andrieu, Fabre et Laclavère, vicaires généraux des trois métropolitains. Le conseil a établi le projet de budget de l'exercice 1900-1901 à soumettre à la réunion de novembre.

Mgr l'archevêque d'Auch a visité l'Institut dans la matinée. Mgr l'archevêque d'Albi s'y est rendu dans l'après-midi et a bien voulu adresser à nos étudiants quelques paroles, où Sa Grandeur n'a pas eu de peine à témoigner de l'intérêt qui l'anime pour la haute culture scientifique.

***

Office régional et anciens élèves. — L'office régional de nos maisons ecclésiastiques du Sud-Ouest, qui en est à sa seconde année d'existence, a tenu sa réunion annuelle à l'Institut, le 31 mai. Larressore, l'Esquile, Polignan, Montauban, Perpignan, Albi, Moissac, Pau, Tarbes, Bétharram, Garaison, Gimont, Valence, Saint-Affrique, Montfaucon, Pamiers, Castres, Lavaur, Gaillac, Sorèze, Agen, Dax, Sarlat, Saint-Pé, Auch, Carcassonne avaient répondu à l'invitation de l'office. On a fait de l'excellente besogne, toute pénétrée de cordialité et d'esprit pratique, ainsi qu'en témoigne le compte-rendu de la réunion rédigé par M. Birot, compte-rendu que nous tenons à la disposition de nos lecteurs. Il a, du reste, été reproduit dans la *Revue du clergé français* du 15 juillet, où l'on voit l'intérêt que porte le clergé de France au programme d'union que réalise le Midi.

La réunion des anciens élèves s'est tenue, le 4 juin à l'Institut, comme à l'ordinaire. Mgr le Recteur a présidé le banquet. Mgr Germain, retenu par une cérémonie, nous a marqué sa gracieuse bienveillance en venant à l'heure des toasts prendre part à la fête de la maison, fête tout intime comme il convient à une fête fraternelle.

***

Don à l'Institut. — M. le comte de Vaillac d'Antin nous a offert, pour être déposé aux archives de l'Institut, un admirable manuscrit du commencement du XVIIe siècle (1609), sur vélin, connu sous le nom de *Livre des Rois*, et contenant les statuts de la confrérie des Pénitents-Bleus, érigée en 1575 dans l'église Saint-Jérôme de Toulouse.

A la suite desdits statuts sont réservés une série de feuillets en blanc destinés à revoir la signature des rois et des princes du sang qui, de passage à Toulouse, se feraient agréger à la confrérie de Saint-Jérôme. La première est celle de Louis XIII, 23 novembre 1631; la seconde, celle de Louis XIV, 21 octobre 1659; la troisième, celle du Dauphin fils de

Louis XV, 26 octobre 1757. Viennent ensuite celles du duc de Bourgogne et du duc de Berry, frères de Philippe V, roi d'Espagne, 20 février 1701; puis, le 12 septembre 1767, le Dauphin, petit-fils de Louis XV, celui qui sera Louis XVI, accompagné de ses deux frères, Louis-Stanislas-Xavier, plus tard Louis XVIII, et Charles-Philippe, plus tard Charles X; enfin à la date du 9 juin 1730 et 13 août 1769, celles de deux princes de Bourbon. Les actes de réception de Louis XIII, de Louis XIV, du Dauphin, sont accompagnés de très belles miniatures représentant ces personnages sous le costume de pénitents bleus.

C'est une précieuse acquisition pour les archives de l'Institut, qui en adresse ses remerciements publics à M. le comte d'Antin.

*
* *

L'Institut à Perpignan. — Le lendemain de son sacre, Mgr de Carsalade, évêque de Perpignan, nous manifestait le désir de voir se fortifier les liens qui unissaient l'Institut catholique à son nouveau diocèse. Dans ce but, le R. P. Montagne fut invité à donner le sermon d'adoration perpétuelle dans la cathédrale de Perpignan et à faire une conférence devant les élèves du Grand Séminaire. Le 29 avril dernier, le R. P. Montagne a pu, devant un nombreux auditoire de prêtres et de fidèles, exprimer à Mgr l'évêque de Perpignan les sentiments de vénération que l'Institut catholique a voués au savant historien de nos régions méridionales et la reconnaissance qu'il éprouve pour l'un de ses plus éminents protecteurs.

Le lendemain, le R. P. Montagne a adressé quelques mots aux séminaristes. Après avoir montré la situation du clergé dans le monde scientifique en ce siècle qui s'achève, il a prouvé combien la science est plus que jamais nécessaire au prêtre pour assurer l'influence de son ministere. Mgr l'évêque, qui avait voulu assister à cet entretien, a remercié le conférencier et exhorté les séminaristes au travail avec toute l'autorité qui s'attache à sa parole d'évêque et de savant.

*
* *

Examens de la faculté de théologie et de la faculté des lettres. Aux examens pour la licence ès-lettres qui viennent de se terminer, l'Institut catholique de Toulouse présentait cette année ses candidats devant les Facultés de Bordeaux, de Clermont et de Toulouse. Onze de ces candidats ont été admissibles, sept ont été définitivement reçus. Ce sont : MM. Durand (de Cahors), *mention assez bien*, de Lafont (de Mende), Étcheverry (de Bayonne), Massoutié (d'Albi), Tourenne (de Périgueux), Lapasset (de Pamiers), Rigal (de Rodez).

Le chiffre des succès obtenus à cette session est le plus élevé qui ait été atteint par l'Institut depuis sa fondation.

Ont été reçus au doctorat en théologie : MM. Sarrazy, d'Agen, et Robert, de Rodez, tous deux avec la mention *praeclare;* — au premier examen du doctorat, MM. Guibert, de Rodez, avec la mention *praeclare*: Bermont et Cabanes, d'Albi; Darles, de Toulouse; Maurin et Saury, de Mende; Pons, d'Oran, ce dernier, avec la mention *praeclare;* — à l'examen de licence, MM. Manenc, de Toulouse; Bordedarrère et Minvielle, de Bayonne; Vergnes, d'Auch, tous quatre avec la mention *praeclare;* Azam, de Rodez; Pène, de Tarbes; Poujol et Raynal, de Rodez.

Le prix fondé par Mgr Duilhé de Saint-Projet a été décerné à M. Robert, de Rodez.

Le prix du cardinal Mathieu, à M. Durand, de Cahors.

La bourse de voyage, accordée par l'Association pour l'avancement des sciences à un élève du laboratoire de l'Institut, a été décerné à M. Ressouche, de Mende.

***

Concours général. — Le concours organisé par l'Institut entre tous les petits séminaires du Midi a eu lieu les 2, 6 et 7 juillet dernier. Les prix se sont répartis ainsi.

Instruction religieuse : Camille Delmas, Moissac.
Dissertation philosophique : Denis Buzy, Bétharram.
Physique et chimie : Louis Dossat, Auch.
Devoir français : Camille Delmas, Moissac.
Mathématiques : { Armand Martin, Saint-Joseph, Rodez. / Jean Bellocq, Eauze.
Version latine : François Malvy, Saint-Pé.

Trente maisons avaient pris part au concours. Bétharram vient en tête avec un prix, six mentions; puis Auch, un prix, cinq mentions, Moissac, deux prix, deux mentions; Saint-Pé et Saint-Joseph de Rodez, un prix, quatre mentions; Montfaucon, cinq mentions; Oloron, quatre mentions; Eauze, un prix, deux mentions; Saint-Pierre sous Rodez, trois mentions; L'Esquile, Polignan, Gimont, Marvejols, Pamiers, deux mentions; Carcassone, Bergerac, Saint-Geniez d'Olt, Lédar, Massals, Lavaur, Mende, Agen, une mention. Soient vingt-deux maisons nommées.

***

Grands et petits séminaires. — M. l'abbé Louis Robert, qui avait soutenu sa thèse pour le doctorat en théologie le dimanche 24 juin, a fait sa profession de foi et reçu la barrette doctorale le mardi 26 au grand séminaire de Rodez, en la fête du sacerdoce, devant les trois cents séminaristes de la communauté. En l'absence de Mgr l'évêque de Rodez, la cérémonie était présidée par Mgr Latieule, évêque de Vannes.

Le dimanche, 29 avril, Mgr Mignot a présidé la fête patronale du Grand Séminaire d'Albi. M. Maisonneuve a prononcé en sa présence le panégyrique de saint Vincent de Paul.

M. Maisonneuve a représenté l'Institut dans le jury des examens pour le certificat d'études classiques institué au Petit Séminaire d'Agen par Mgr l'évêque.

Au cours de mai et de juin, Mgr le Recteur a visité le petit séminaire de Brive, dont le supérieur est un de nos plus distingués anciens, M. Breton; le petit séminaire de Montauban et celui de Prades; le grand séminaire de Perpignan et l'École du sanctuaire. Il a rendu visite à S. G. Mgr de Carsalade du Pont, évêque de Perpignan, et assisté à ses côtés à la fête de l'institution Saint-Louis de Gonzague.

On nous écrit de Moissac : « Le 21 juin dernier, M. Couture présidait au Petit Séminaire une séance littéraire, donnée par l'académie d'émulation de la maison. Messieurs les curés de la ville assistaient à cette réunion. Le programme, très varié, comprenait : les annales du sémi-

naire spirituellement rédigées par le secrétaire de l'académie, plusieurs travaux littéraires, la belle pièce de Coppée, *Le défilé*, débitée avec âme par un élève d'humanités, et une leçon orale sur Châteaubriand, donnée avec beaucoup d'aplomb et de naturel par le président de l'académie. On n'a pas ménagé les applaudissements aux jeunes académiciens. M. Couture, après avoir aimablement remarqué, qu'il était presque chez lui, puisque le maître de la maison avait été son élève, et qu'il n'avait jamais cessé ses bonnes relations avec l'Institut catholique, a charmé son jeune auditoire par sa parole fine, pleine d'abandon et de bonhomie. Il faut aimer les fleurs, et donc l'imagination qui les crée; plus encore faut-il chérir la raison, le bon sens, en suivant la piquante remarque de Jasmin, notre poète Garonnais, « lou boun sens ès l'aînât ». Il faut cultiver les lettres, aimer les saines et fortes études, surtout quand on se destine au sacerdoce, pour lui faire honneur et sauver les âmes. M. le Supérieur a cordialement remercié M. Couture. Prenant à témoin M. l'abbé Degert, présent à cette fête, son ancien camarade et ami de l'Institut catholique, il a rappelé les souvenirs déjà vieux de quinze ans, les brillantes leçons sur Pétrarque ou le Romancero du Cid, qui attiraient au cours de M. Couture tout le Toulouse cultivé, et enthousiasmaient ses élèves fiers d'être sous la direction d'un maître aussi éminent. Il a terminé par ces mots : « Ce que vos élèves ont de meilleur, c'est à vous cher et excellent maître, qu'ils le doivent ».

***

Soutenance de thèses de M. Valentin. — Un témoin nous écrit : « J'aurais voulu que tous les amis de M. le chanoine Valentin — ou plutôt, comme on l'appelle toujours, du Père Valentin — eussent pu assister à cette fête littéraire (27 juin). Il est vrai que la salle de la Faculté de Bordeaux, malgré ses vastes dimensions, eût été trop petite, le P. Valentin étant de ceux qui peuvent dire, comme le Cid : « Cinq cents de mes amis... » Nous n'étions qu'un petit nombre parmi, lesquels un de ses anciens élèves de l'Institut, M. l'abbé Dussaby, qui avait fait le voyage d'Agen à Bordeaux pour assister au triomphe de son maître. Il n'a pas perdu sa peine. Tout ce que nous pouvions attendre des brillantes facultés du « candidat », de sa virtuosité verbale, de sa souplesse spirituelle et de sa fermeté aimable, nous l'avons eu, avec autre chose en plus. Car nous lui avons découvert un talent que nous n'avions pas eu l'occasion de remarquer, et qui, en la circonstance, n'était pas sans valeur, le talent d'écouter. Ses juges ont accueilli son œuvre et sa personne avec une courtoisie où il entrait de la déférence. Il était évident qu'ils n'avaient pas su ni voulu se soustraire à la séduction que dégagent sa parole et sa physionomie, ni au respect qu'impose une vie comme la sienne, partagée entre le labeur scientifique et l'apostolat sacerdotal. L'un d'eux a même fait une très délicate allusion à ce zèle et à ces succès apostoliques. Ils n'en ont pas moins, est-il besoin de le dire? apprécié ses deux volumes avec la plus entière indépendance.

Ils ont beaucoup loué l'intérêt et la nouveauté de la thèse latine consacrée à *Richelieu écrivain ecclésiastique*. Après et avec le « candidat », ils ont fait observer que si Richelieu politique est très connu, Richelieu écrivain est non seulement inconnu, mais encore méconnu; il est compromis. Ses tentatives poétiques, son intervention dans la querelle du *Cid*, *Mirame*, *Europe*, ont accrédité l'idée d'un Richelieu bel esprit. La critique

littéraire n'allait pas plus loin. On ajoutait cependant qu'il a fondé l'Académie. Or, le fondateur de l'Académie fut un excellent académicien, un véritable écrivain, écrivain religieux, écrivain politique. Le P. Valentin nous fait connaître le premier, catéchiste, controversiste, directeur et orateur. Richelieu fut un vrai théologien, très substantiel, très nourri de l'Écriture et des Pères, un controversiste à la fois savant et large, voyant dans les *prétendus réformés* moins des adversaires que des frères égarés. Richelieu fut un auteur ascétique compétent (qui l'aurait cru?) et très judicieux. Le directeur de conscience, le consolateur des âmes affligées manque de tendresse, mais combien il est sage! L'orateur est froid, mais quelle noblesse, quelle solidité! Dans ces divers ministères, Richelieu se montre un écrivain très supérieur à ses contemporains, il est presque étranger aux défauts de son temps; il est à peine précieux et pédant. Dans ses ouvrages, la grande prose du dix-septième siècle, est déjà reconnaissable. A ce mérite s'ajoute celui d'une originalité particulière. Dans ses ouvrages de religion. Richelieu est encore homme d'État; à chaque instant, le politique apparaît dans le catéchiste, le controversiste, l'ascétique, l'orateur. Cet ensemble de qualités, cette fusion de deux personnalités si distincte donnent aux ouvrages ecclésiastiques de Richelieu une physionomie que M. Valentin a su mettre en relief, avec une sûreté à laquelle ses juges ont rendu hommage.

La discussion de l'après-midi sur la thèse française (*Saint Prosper d'Aquitaine*) n'a guère touché qu'à des questions de détail, sauf de la part de M. Imbart de La Tour, qui n'a pas craint de pénétrer au « cœur du sujet », à la suite de l'exposé très net que venait d'en faire l'auteur. M. Valentin, en effet, invité à faire connaître les grandes lignes et les conclusions de son livre, a marqué la place de Prosper d'Aquitaine dans son milieu historique, ainsi que son rôle dans l'évolution de la théologie. Il a résumé sa biographie, sa doctrine, sa méthode, son art. Sa biographie n'est qu'une série de points d'interrogations. Où et quand est-il né? fut-il évêque? fut-il prêtre? fut-il laïque et marié? est-il saint? Il est probable qu'il naquit en 380, qu'il est saint et qu'il fut laïque. Comme écrivain, il est un classique, atteint déjà par la décadence. Sa méthode est la méthode d'autorité : il prouve par l'Ecriture et les Pères, jamais par la raison, ses adversaires se réclamant d'ailleurs eux-mêmes des textes scripturaires ou de la tradition plus que de la raison pure. Enfin, sa doctrine est un augustinisme mitigé. Jusqu'ici les historiens de la théologie ont été unanimes à faire de saint Prosper un disciple fidèle de saint Augustin; M. Valentin établit que ce jugement est inexact, et que le disciple a corrigé et adouci la doctrine de son maître; c'est un indépendant respectueux.

M. Imbart a pleinement accepté ces conclusions. Mais il a demandé comment on pouvait expliquer, d'une part, que l'augustinisme fût arrivé à des exagérations susceptibles de corrections et d'adoucissements, alors surtout que, dans la première partie de sa carrière, saint Augustin avait été si large et si libéral sur la question du libre arbitre, et, d'autre part, que la doctrine de saint Prosper eût évolué en sens contraire, commençant par où saint Augustin avait fini et finissant par où il avait commencé.

Ce problème nous a valu des considérations très élevées et très claires de la part de l'interrogateur, et des réponses très fines de la part du candidat, celui-ci, en cherchant la solution dans la psychologie de « l'argumentateur » et les nécessités de la polémique, celui-là dans un phénomène plus général, dans la secousse que durent imprimer à tous les esprits les

invasions du Ve siècle. Le même juge a demandé à M. Valentin pourquoi il n'avait pas apprécié plus sévèrement les procédés de polémique de Prosper contre les semi-pélagiens, dont il avait dû pourtant accepter quelques assertions relatives à la conciliation de la liberté et de la grâce; les arguments y sont souvent remplacés par des épithètes et des injures : « Qu'en pense le candidat? » Vous le devinez ce qu'il en pense, lui, le plus amène et pourtant le plus ferme des contradicteurs; il ne voudrait *damner* personne, il pense bien que certains semi-pélagiens, Cassien notamment, sont « sauvés »; mais pourtant ils ont erré, et saint Prosper a bien fait de les reprendre.

Là-dessus, M. Delaville de Mirmont a pris la parole, et avec infiniment de verve et d'humeur, il a « argumenté » contre la partie philologique de la thèse. « Ah! Monsieur l'abbé, a-t-il dit, je ne sais pas si Cassien est en paradis: mais je crains bien que, s'il y avait un paradis pour les philologues, vous n'y puissiez entrer, vous, sans avoir fait un peu de purgatoire! »

Impossible de rendre la causticité « bonhomme » et pittoresque avec laquelle l'impitoyable juge énumérait tous les délits philologiques du candidat; la salle était en joie; le coupable était lui-même hilare. Cet érudit (c'est M. Valentin que je veux dire) montrait l'insensibilité d'un « littérateur » voué à l'impénitence finale. Le supplice expiatoire a continué avec M. Waltz, qui lui a reproché d'avoir attribué au vocabulaire particulier de saint Prosper des mots qui se trouvent déjà dans Cicéron et Tite-Live; avec M. Bourriez, qui lui a fait un grief de n'avoir pas lu une thèse *sur la conjonction que*, parue à Zurich en 1894; avec M. Masqueray, qui ne lui pardonne pas certaines hérésies *métriques*, notamment celle de la *césure masculine et féminine*.

Ces coups de boutons, reçus et rendus très galamment au cours de cet assaut philologique, en rendaient le spectacle tolérable et même amusant pour les auditeurs. Il a duré près de trois heures. Après quoi, « la Faculté s'est retirée pour délibérer ». Elle est rentrée en séance au bout de quelques minutes, et son doyen a déclaré qu'elle proclamait M. l'abbé Valentin docteur ès lettres, et qu'en outre, pour rendre hommage à l'étendue et à l'importance de son travail, elle ajoutait à ce titre la mention *honorable*.

Cette journée du 28 juin fait un égal honneur au nouveau docteur et à ses juges. La Faculté de Bordeaux s'est montrée fidèle à ses traditions d'urbanité et de large libéralisme. Qu'elle veuille bien agréer nos remerciements les plus sincères.

*
* *

Au petit séminaire de Graves. — Mgr Batiffol a présidé le 21 juillet la distribution des prix du petit séminaire de Graves, au diocèse de Rodez. Là, devant un magnifique auditoire de plus de deux cents prêtres, anciens élèves de la maison, Mgr le Recteur a prononcé un discours dont nous reproduisons les lignes suivantes :

« Mes mains me paraîtraient bien vides, si je ne vous apportais, avant tout, le salut, infiniment gracieux et affectueux, de Mgr Germain.

« Quand je lui annonçai, en prenant congé de lui, que ma première étape me conduirait à Graves pour la distribution des prix : « C'était moi qui la présidais l'an passé, me dit-il, avec un accent qui trahissait un attachement sensible et un souvenir mêlé de regret. Vous verrez, poursuivit-

il, dans un site charmant, une noble demeure qui fut jadis... et qui est toujours une gentilhommière; vous verrez une communauté de deux cents élèves disciplinés comme de jeunes religieux; vous penserez surtout que de cette communauté montent chaque année vers le grand séminaire de Rodez vingt vocations sacerdotales; et, puisque vous aurez devant vous avec les jeunes les anciens, dites-leur que celui qui fut leur évêque, non seulement ne les oublie pas, mais encore pense à eux comme à la consolation assurée de son cher et éminent successeur. » (*Applaudissements.*)

« Je vous apporte aussi, et, en même temps qu'à vous, à tout le diocèse de Rodez, représenté à cette cérémonie par tant de prêtres distingués et à leur tête M. le vicaire général Ricard, le salut de cet Institut catholique de Toulouse qui s'enorgueillirait d'avoir en vingt ans donné à votre diocèse 37 docteurs en théologie ou en droit canonique; 21 licenciés ès-lettres; 2 licenciés ès sciences; s'il ne savait qu'il vous doit plus qu'il ne vous a donné. Aux années difficiles de la croissance, il dut à votre grand évêque le cardinal Bourret, l'appui le plus généreux, et une direction aussi judicieuse que ferme.

« Si nous vivons aujourd'hui avec une prospérité jadis inespérée, si nous ouvrons le nouveau siècle avec le ferme espoir de le traverser, si de toutes parts nous nous applaudissons de voir les mains saintes et vénérables de nos évêques attiser le feu sacré des hautes études ecclésiastiques dont notre Institut est le foyer, ah! Messieurs, nous n'oublions pas que c'est de l'évêché de Rodez que cette ardeur s'est propagée de proche en proche, et c'est du clergé de Rodez qu'est venu l'exemple de cette émulation. (*Applaudissements.*)

« ... Dans une démocratie, comme celle où il a plu à la Providence de nous convier à vivre, rien ne compte que le présent, et, dans le présent, les idées générales et la valeur des hommes qui les servent. Je voudrais, Messieurs que ma voix pût retentir jusque dans le plus humble presbytère de vos montagnes pour y convaincre les plus indifférents que dans ce combat de géants qui se livre entre le rationalisme terre à terre qu'on appelle l'esprit laïque, et l'idéalisme croyant des catholiques, les coups les plus sûrs et les plus redoutables ne sont pas ceux qui se portent dans les campagnes électorales, mais bien dans la silencieuse mêlée des idées. (*Applaudissements.*)

« Or, Messieurs, abstraction faite du mystérieux concours de Dieu, les idées ne se défendent que par la pensée et le savoir. Elles ne se propagent que par la culture, et, dans leur destinée sociale, elles n'ont pas une fortune indépendante de notre valeur.

« C'est notre tâche à nous, que la confiance de l'épiscopat a investis de l'enseignement supérieur ecclésiastique, de poursuivre cette œuvre de pensée et de savoir par les discussions de nos philosophes et par les recherches de nos critiques. Un Institut comme celui de Toulouse est, dans l'ordre des sciences religieuses, un observatoire et un laboratoire. Nous veillons pour vous, Messieurs, plus de nuits que les astronomes, et nous faisons dans nos balances plus de pesées que les chimistes. Mais notre joie est de penser que nous travaillons pour votre sécurité, et volontiers j'écrirais sur notre porte le pathétique oracle d'Isaïe :

On me crie de Séïr :
Sentinelle, que dis-tu de la nuit?
Sentinelle, que dis-tu de la nuit?

La sentinelle répond :
Le matin vient, et la nuit aussi.

« Si vous voulez interroger, interrogez. (*Applaudissements.*)

« Pour vous, Messieurs, vous contribuerez à cette œuvre en dilatant tous les jours davantage la sympathie que vous avez pour elle. La sympathie s'accroîtra de la communauté de méthode.

« Chers jeunes gens qui m'écoutez, vous grandirez dans la confiance que vos maîtres vous auront inspirée pour tout ce qui est la science et la science religieuse. Prêtres ou hommes du monde, vous vous ferez un point d'honneur, étant catholiques, d'être les esprits les plus réfléchis, les plus informés, les plus progressifs. Où que Dieu marque votre place, vous serez tout ensemble de votre temps et de votre Église : et par quiconque vous rencontrera, à la caserne dans le monde ou dans les affaires, les maîtres vénérés qui vous élevèrent seront bénis et admirés pour vous avoir donné cette ouverture et tant de conviction. Ce sera votre ambition, et dès ici votre ambition la plus chère et la plus juvénile, de devenir par votre foi, par votre caractère, par votre instruction des hommes d'une valeur si haute, que personne n'hésite sur votre passage à se découvrir devant les principes et les traditions qui passeront avec vous. (*Applaudissements.*)

« Et donc, Messieurs, hardiment, faisons œuvre de lumière et de progrès, et que ce soit une de nos façons de servir Dieu et les âmes. Jeunes et vieux, travaillons tous. Pour si obscure que soit notre tâche, et parfois, si pénible, nous serons comme vos braves mineurs de Cransac, d'Aubin et de Decazeville, dont chaque coup de pioche donne en fin de compte un rayon, de lumière ou un degré de chaleur. (*Applaudissements.*)

« ... Un jour nous verrons les plus distingués de ceux d'entre vous qui seront appelés à l'état ecclésiastique venir frapper à la porte de notre Institut catholique de Toulouse, et nous demander de les conduire à la licence ès lettres ou ès sciences, au doctorat théologique ou philosophique. Si vaillants soient-ils, ils s'effraieront qu'on les oblige à faire des mathématiques spéciales, des langues sémitiques, des langues vivantes, de la critique textuelle, que sais-je? Pourtant ce sera l'indispensable condition que leur imposera l'Université et mieux encore, la Science, s'ils veulent conquérir compétence et autorité.

« Mais quand vous reviendrez dans votre cher diocèse de Rodez, vous aurez si bien pris le goût du travail personnel et supérieur, que vous travaillerez encore, vous travaillerez jusqu'au dernier jour. Et si quelqu'un s'étonne que le clergé de vos montagnes soit si cultivé en même temps que si vertueux; si l'on s'étonne qu'il garde sur ces populations, dont la constance et dont la foi nous font rêver d'une Irlande française, une influence si heureuse et si tutélaire; vous répondrez, Messieurs, que depuis les petits sixièmes de Graves jusqu'à votre savant évêque, Mgr Francqueville, toutes les énergies catholiques se coalisaient pour éclairer, pour élever, pour honorer et pour sauver le pays. » (*Applaudissements.*)

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

La séance de rentrée à l'Institut.

A l'Insitut catholique, dit la *Semaine catholique de Toulouse*, la séance solennelle de rentrée a été tenue, avec un éclat tout nouveau, le mardi 14 novembre. Elle était présidée par Mgr Germain, chancelier, assisté de NN. SS. les Archevêques d'Auch et d'Albi et de NN. SS. les Évêques d'Aire, Pamiers, Montauban, Bayonne, Cahors, Tarbes et Rodez. Auprès d'eux, avec Mgr le Recteur et MM. les doyens de l'Institut, avaient pris place MM. les Vicaires généraux, délégués des diocèses d'Agen, Perpignan et Périgueux. Dans la vaste salle du *cardinal Desprez*, autour des professeurs et des étudiants, se pressait un nombreux clergé séculier et régulier, parmi lequel on pouvait remarquer MM. les Grands Vicaires, les membres du chapitre métropolitain, les Curés de la ville, le Supérieur et plusieurs professeurs du Grand Séminaire, les Supérieurs des maisons religieuses, à la tête d'un public d'élite, que n'avaient arrêté ni l'inclémence exceptionnelle de la température, ni l'inévitable austérité de la séance.

Mgr le Chancelier a donné la parole à M. le chanoine Senderens, qui a développé le programme de son enseignement à la Faculté de théologie. La chaire de philosophie des sciences qui lui est confiée est le complément des autres et une condition des légitimes progrès des sciences religieuses et philosophiques. Le très distingué professeur a montré avec force et clarté que la physique est l'auxiliaire de la métaphysique, que l'observation de la nature s'allie aux spéculations de la raison, que la discipline du savant n'est pas inutile au penseur pour imposer l'exactitude et la rigueur à ses définitions et à ses déductions. Mais, surtout, l'orateur a heureusement insisté sur les avantages que l'apologétique contemporaine a retirés et attend encore de son commerce avec les sciences physiques et naturelles. C'est de leur côté que viennent à la religion, non peut-être les plus redoutables, ni, certes, les plus pénétrantes et les plus subtiles, mais les plus nombreuses objections, et les plus répandues.

C'est donc à tous, ecclésiastiques, professeurs de séminaire ou curés de campagne, que conviennent ces études, qui, indispensables pour la haute culture intellectuelle, sont plus que jamais opportunes, puisqu'un prêtre y peut trouver des armes pour la défense de la foi, un secret pour rajeunir et adapter à ses auditeurs ses procédés oratoires, et surtout le moyen d'accroître une légitime et bienfaisante influence.

Bien composé, écrit dans une langue de savant, sobre et ferme, ce rapport fut égayé par des anecdotes racontées avec une spirituelle bonhomie, et par des allusions indiquées avec une finesse charmante, mais surtout animé par la chaleur d'une conviction persuasive. L'auditoire qui l'a beaucoup goûté a souvent manifesté le plaisir qu'il prenait à l'écouter.

C'est Mgr Batiffol qui s'est fait entendre après M. Senderens. Son discours eut pour objet le *Rôle de l'Enseignement supérieur ecclésiastique*, dans l'éducation de la jeunesse catholique et dans la formation du jeune clergé, dans l'éducation de l'opinion par l'esprit scientifique, dans la direction de la pensée théologique et apologétique au milieu des courants contraires de l'heure présente. Ces idées ont été développées avec un rare bonheur d'expression, dont on ne pouvait qu'admirer la précision. Le recteur de l'Institut catholique sait donner à sa parole, formule sobre et juste des doctrines traditionnelles, une allure moderne et une élégante distinction. Mais ce qui a surtout frappé l'auditoire, c'est la pensée compréhensive et suggestive de cet esprit droit et pénétrant qui se plaît aux vues larges et hautes, sans jamais se départir de l'exactitude et de la mesure qui sont ses qualités maîtresses. Sa dialectique, faite de rigueur et de souplesse, s'allie à un sens critique très exercé et à un style volontairement austère, vêtement naturel de sa pensée. Il a terminé par un compliment à Mgr Germain, « dont, a-t-il dit, ce serait offenser le délicat et noble cœur que de développer devant lui toutes les raisons que cet Institut a de lui vouer une absolue confiance et la plus respectueuse affection, rivalisant en cela avec le diocèse tout entier. » Ces mots ont été accueillis d'une double salve d'applaudissements.

Mgr Germain, chancelier de l'Institut, n'a voulu laisser à personne le soin de remercier tous ceux qui concourent à la prospérité de l'Œuvre. *Hier, aujourd'hui, demain*, ce fut la division de son discours. Il a rappelé les fondateurs de notre « Université catholique », à l'époque où ce titre était reconnu par la loi, et donné un souvenir ému aux évêques qui l'ont protégée et aux recteurs qui l'ont dirigée. Les libéralités des fidèles montrèrent que les chrétiens avaient compris l'importance de ce haut enseignement. Aux maîtres d'aujourd'hui, dirigés par une intelligence si attentive et si ouverte, il a exprimé sa reconnaissance pour leurs leçons et leurs travaux. Notre Archevêque a promis son concours énergique et persévérant à cette œuvre si utile, on pourrait dire si nécessaire, pour l'expansion, la défense et le progrès de la foi chrétienne. On va lire et savourer cette œuvre matistrale empreinte de foi profonde. L'élévation des pensées, l'autorité persuasive, la chaleur d'âme en sont les caractères distinctifs. Mais il faut avoir entendu cette parole si loyale et si vivante pour en sentir la force et le charme, et comprendre les vibrants applaudissements qui l'ont saluée.

NN. SS. les Archevêques et Évêques, avant de lever la séance, ont donné ensemble leur bénédiction à l'assistance.

***

Discours de Monseigneur l'Archevêque de Toulouse.

Messeigneurs, Messieurs,

« Il pourrait m'en coûter de prendre la parole après les maîtres aimables et distingués que vous venez d'entendre, si je ne devais trouver dans l'accomplissement de ce devoir de bien douces consolations.

« Tout d'abord, j'ai la joie d'offrir l'hommage de ma vénération et de ma reconnaissance aux prélats illustres qui furent les pères de l'Institut.

Il n'en survit que deux : nous les saluons dans la majesté des mérites et de l'âge, avec une gratitude émue. (*Applaudissements.*)

A côté d'eux j'admire une élite d'évêques savants et pieux qui ne cessent de donner à l'Institut les plus précieux témoignages de leur sollicitude, et devant lesquels je m'incline avec respect. Je souhaite la bienvenue à ceux qui nous honorent de leur présence pour la première fois. L'Institut a été heureux d'applaudir à leur élévation, sachant bien le concours qu'il pouvait attendre de leur science, de leur compétence en matière d'enseignement, de leur dévouement à toutes les nobles et saintes entreprises. (*Applaudissements.*)

« La mort a fait cette année dans nos rangs un vide douloureux : le bon, le doux, le distingué, le pieux évêque de Mende est parti pour le Ciel. Monseigneur de Cahors l'a loué avec son éloquence accoutumée (*Applaudissements*), et je ne saurais mieux dire malgré l'attachement que je lui avais voué et l'édification que j'ai reçue de lui, à son heure suprême, où j'ai eu la consolation de l'assister et de le bénir.

« Je vous remercie, Messeigneurs, d'avoir bien voulu répondre à notre invitation. Les maîtres et les étudiants, soyez-en persuadés, reprendront leurs travaux, sinon avec plus d'élan, au moins avec plus de plaisir, soutenus par vos prières, encouragés par vos bénédictions.

« La fête qui nous réunit semblait effacée du calendrier de l'Institut. On reprenait le labeur scolaire presque à huis-clos. Mgr le Recteur a pensé qu'il serait utile de retourner à l'ancien usage qui est la pratique ordinaire. J'ai partagé son opinion, et je l'ai félicité de son initiative. Partout ailleurs, en effet, l'année s'ouvre par une séance solennelle. Il en est ainsi dans les instituts frères du nôtre : pourquoi Toulouse ferait-il exception? Quand on vit, quand on travaille, quand on prospère, on a bien le droit de se montrer dans des solennités qui rendent plus sensibles cette vie, cette prospérité, ce travail. (*Applaudissements.*)

« Messieurs, j'étais à peine initié à la vie de cet Institut et je me promettais de travailler de mon mieux à cette grande œuvre qui avait toutes les sympathies de mon éminent prédécesseur à Rodez, le Cardinal Bourret, quand la Providence, en m'appelant à recueillir la succession de l'illustre Cardinal Mathieu, m'a placé à votre tête pour être votre protecteur, votre guide, votre père.

« Les relations que je me suis empressé de lier avec vous en cette qualité m'ont appris combien vous aimiez votre œuvre. Ce zèle, je l'ai aussitôt partagé, et il ne fait que grandir à mesure que je connais mieux chaque jour, votre passé, vos efforts présents et vos aspirations, c'est de cela que je viens vous entretenir : Hier, Aujourd'hui, Demain, voilà tout mon discours.

« Hier, c'est votre histoire : j'en ai feuilleté les pages, tantôt joyeuses, tantôt lugubres. Le voilà le livre qui renferme vos souvenirs de famille. L'avant-propos contient le récit des luttes qui précédèrent votre naissance et que les catholiques de ce pays ont si vaillamment soutenues, pour nous obtenir, disons mieux, pour nous faire reconnaître le droit d'exister.

« La victoire fut le couronnement de la lutte. Une question se posait dès lors, à laquelle la réponse ne pouvait pas être douteuse. Après avoir tant combattu pour la liberté, ne fallait-il pas prouver que l'on était capable d'en jouir?

« Mais où et comment établir les centres de culture scientifique et littéraire que la nouvelle législation permettait de créer? On m'a raconté qu'un

archevêque diligent, un primat de Provence, fit le voyage de Toulouse pour solliciter le concours de la vieille capitale du Languedoc en faveur de l'*Université catholique* (le mot n'était pas encore prohibé) que l'on avait projeté de fonder à Lyon. On fit bon accueil au messager. Il n'en fut pas de même du message, car l'élite des catholiques de la cité, réunie au palais archiépiscopal, décida sur l'heure, par un suffrage unanime, de réaliser, mais à Toulouse, l'idée apportée par le digne archevêque.

« Honneur à cette élite vaillante et généreuse! Sans elle, Toulouse eût porté le deuil de ses anciens privilèges, et l'on eût demandé à une cité plus heureuse la lumière que répand aujourd'hui sur toute la contrée un Institut dont nous avons le droit d'être fiers. (*Applaudissements.*)

« La résolution prise, on interroge les évêques de la région du Sud-Ouest. Leur réponse ne se fait pas attendre, elle est conforme aux vœux de tous. Une lettre collective la communique aux fidèles. Ceux-ci répondent par de riches offrandes. Les prêtres se montrent encore plus généreux, comme s'ils eussent prévu que cette école de haut enseignement serait surtout à leur honneur et à leur profit. On met sans retard la main à l'œuvre. La bénédiction de la nouvelle maison est l'occasion d'une belle fête. On organise d'abord la Faculté de droit. On se hâte de la faire vivre comme si on pressentait qu'elle devait bientôt mourir. L'inauguration de cette Faculté inspire un orateur toulousain qui étonne les jurisconsultes eux-mêmes : le P. Caussette développe son sujet, nouveau pour l'auteur du *Bon sens de la foi* et du *Manrèze du prêtre*, avec la compétence d'un spécialiste qui a étudié à fond les *Pandectes* et les *Décrétales*. (*Applaudissements.*)

« C'est Mgr Bourret qui prit la parole à l'inauguration de la Faculté des lettres. Il tint sous le charme de son éloquence un auditoire distingué et délicat. En plaidant la cause de la science, il plaida celle de l'Institut. Posait-il déjà sa candidature au titre de bienfaiteur insigne, qu'il allait conquérir à la tête du « régiment du Rouergue », et que votre gratitude et votre admiration n'ont pas hésité à lui décerner? (*Sourires et applaudissements.*)

« La théologie étant la reine des sciences, il fallait donner un éclat particulier à la Faculté qui l'enseigne.

« La fête de son inauguration fut célébrée sous les voûtes de notre insigne Basilique Saint-Sernin, près du corps et du chef de saint Thomas d'Aquin. Il vous fut donné d'entendre alors de Mgr Dabert, le patriarche de l'Institut, le contemporain et l'ami de Léon XIII, un discours magistral dont les accents émurent tous les cœurs. (*Applaudissements.*)

« L'Institut vit et prospère, mais quel sera son lendemain? Les jurys mixtes n'ont eu qu'une vie éphémère (institution trop libérale pour ce temps de liberté). Nos étudiants doivent se présenter devant les jurys officiels. Mais là n'est pas le péril. Les pères de famille craignent pour l'avenir de leurs fils. La peur de compromettre leur carrière leur conseille de les envoyer aux cours de l'État. C'est alors qu'une Faculté sœur de la vôtre cesse de vivre.

« Après la pénurie d'élèves, vient la pénurie des ressources. L'Institut pousse un cri de détresse. Vous l'avez entendu, Messieurs, et vous n'avez pas reculé devant les sacrifices. Mais il s'agissait de prévenir le retour d'une pareille crise. C'est pour cela que NN. SS. les Évêques n'ont pas craint de frapper d'une contribution fixe leurs diocésains respectifs. L'Institut ne connaîtra sans doute jamais l'opulence, mais il sera à l'abri de la misère.

« Voilà pour le passé! Que vous dirai-je du présent? Ici encore, il faut faire de l'histoire : ne m'en veuillez pas si l'histoire ici, par la force même de la vérité, tourne un peu au panégyrique.

« Comment parler de vous, Messeigneurs, sans louer votre charité et admirer avec quelle grandeur d'âme vous prélevez, chaque année, sur le budget de vos œuvres si intéressantes et si multipliées, les subsides dont celle-ci a besoin?

Vous aimez, je le sais, cette école de hautes études, comme vos prédécesseurs l'ont aimée; vous la soutenez comme ils l'ont soutenue. Arrière les publicistes chagrins, j'allais dire les pamphlétaires haineux, qui ne se lamentent sur la tombe de nos devanciers, que pour mieux usurper le droit de nous accuser d'indifférence. (*Vifs applaudissements.*)

Vous êtes là pour leur prouver que si les grands évêques finissent, le zèle pour les intérêts sacrés de l'Eglise recommence toujours. (*Double salve d'applaudissements.*)

« Pour moi, je ne saurais oublier que l'Institut a son siège dans ma ville métropolitaine et qu'il est son honneur, je lui dois à ce titre ma protection et ma sollicitude : Dieu aidant elles ne lui feront jamais défaut. Que n'ai-je pour acquitter ma dette la belle intelligence du cardinal Mathieu, et le prestige qui permit au cardinal Desprez d'exercer en faveur de l'Institut un patronage si utile?

« La modestie qui sied aux vrais savants n'a pas permis à Mgr le recteur et à M. Senderens de vous parler de leurs services, ils me laissent donc le devoir agréable de louer leur œuvre.

« Puis-je parler de vous, Monseigneur le Recteur, sans dire ce que tout le monde a déjà constaté, que vous occupez dignement la place des Caussette, des Lamothe-Tenet, des Duilhé de Saint-Projet? Ces trois prêtres d'élite qui furent aussi des écrivains de marque, vous ont légué un héritage dont vous portez avec honneur le poids glorieux. Mais si vous êtes à l'honneur, vous ne craignez pas d'être à la peine. (*Applaudissements.*)

« Je vous félicite hautement des initiatives que vous avez prises, afin que l'on sût bien dans toute la région que l'Institut de Toulouse ne négligeait rien, pas même *les petits sixièmes de Graves*, pour entretenir chez le prêtre et chez l'aspirant au sacerdoce l'amour de l'étude et le culte de la science. (*Applaudissements.*)

Vous me reprocheriez de passer sous silence dans la longue et brillante liste des œuvres de nos professeurs, qui toutes méritent nos éloges, le succès des recherches pratiques de M. Senderens qui lui ont valu des applaudissements, que sa modestie décline, mais qui sont l'honneur du corps d'élite auquel il appartient (*Applaudissements*) : les études sur l'*Ecclésiaste* du R. P. Condamin, d'une critique si fine et si sage (Mgr Mignot ne me contredira pas); les articles si remarqués du P. Portalié, sur le protestantisme contemporain : le volume du R. P. Montagne sur la philosophie sociale; les travaux hagiographiques de M. l'abbé Saltet, si appréciés des Bollandistes; le beau commentaire de M. Couture sur Pascal, qui vient d'amener la découverte d'un important traité inédit de Bossuet. (*Applaudissements.*)

M. l'abbé Degert est le dernier venu dans votre famille universitaire. Il nous a été prêté par le diocèse d'Aire auquel il a voué une sorte de culte dont témoigne l'histoire des évêques de Dax qu'il a déjà menée jusqu'au XIIe siècle. Mais la littérature latine n'y a rien perdu, comme le démontre bien la confiance de nos étudiants, ratifiant ainsi par un affectueux referendum le choix du conseil des évêques. (*Applaudissements.*)

« Puis-je ajouter quelque chose à l'éloge de M. le chanoine Valentin après toutes les sympathies dont vous l'entourez et les suffrages que Bordeaux et Rome viennent de lui accorder? Vous connaissiez l'orateur à la parole de flamme : pensiez-vous que le prédicateur aux accents si chauds nous donnerait sur Richelieu écrivain et sur saint Prosper d'Aquitaine des aperçus dont l'érudition lui a gagné les juges les plus difficiles? (*Applaudissements.*)

« Par ces travaux, l'Institut catholique de Toulouse prend rang dans le monde scientifique. Ce qu'étaient jadis les centres d'études célèbres, les abbayes des Bénédictins de Saint-Maur et les collèges de la Compagnie de Jésus, nos instituts doivent tendre à le devenir. Il ne suffit plus que les maîtres soient à la hauteur de leur enseignement, il faut encore qu'ils consacrent du temps à publier des œuvres qui répandent leur influence au dehors.

« Avec vous, Messeigneurs, je félicite et je remercie l'Institut de faire sentir son action dans notre Midi ecclésiastique par les conférences qu'il a commencé de donner à Albi et qu'il a promises déjà à plusieurs autres diocèses; par la solidarité qu'il travaille à établir entre nos petits séminaires, et qui nous a valu le concours interscolaire dont nous avons aujourd'hui à distribuer les prix.

« Cette année, l'Institut a même franchi les frontières de la région du Sud-Ouest. Plusieurs de ses professeurs ont pris part au Congrès international des savants catholiques à Munich, et dans ce Congrès où Mgr le Recteur a tenu son rang avec distinction, comme dans le Congrès international de l'Enseignement supérieur de Paris, notre corps professoral a justifié la bonne renommée dont il jouit.

« De loin aussi nous sont venus de précieux encouragements. Mme Ollé Laprune, née Saint-René-Taillandier, en souvenir de son mari qui par sa naissance appartenait à notre région, a bien voulu fonder un prix de philosophie. Nous lui donnerons le nom de prix Ollé Laprune. Il perpétuera parmi nous le nom d'une âme singulièrement élevée et attachante, d'un philosophe éminent, d'un maître qui par la noblesse de son caractère, autant que par sa pensée, exerça sur tous ceux qui l'approchèrent une influence qui rappelle celle d'Ozanam. (*Applaudissements.*)

« Que Mme Ollé Laprune et ses enfants veuillent bien agréer l'hommage de notre sincère gratitude. (*Applaudissements.*)

« Il serait à souhaiter que cet exemple trouvât des imitateurs. Les donateurs affluent dans les académies. Combien mieux inspirées les générosités destinées à fonder, dans l'enseignement supérieur, des missions, des laboratoires, des bourses d'études! On nous assure que de pareilles initiatives ont puissamment contribué à développer l'enseignement supérieur à Nancy et à Lyon, et l'enseignement pastoral à Montauban. Pourquoi les catholiques ne rivaliseraient-ils pas avec les grandes industries de Lorraine et du Lyonnais et avec les églises dites réformées du Midi, pour développer un foyer d'études qui rend tant de services à la cause scientifique du catholicisme?

« Voilà les faits que nous aimons à vous rappeler, Messeigneurs, parce que la modestie de tous s'applique ici à n'en pas faire état. Ces faits vous montrent avec quelle application et quelle intelligence est poursuivie la tâche que vos vénérés prédécesseurs ont confiée à l'Institut catholique du sud-ouest. Noble tâche dont Mgr le Recteur vient de vous rappeler l'éminente dignité en des termes qui évoquent en nous le souvenir de celle qui

fut dévolue à l'épiscopat du dix-septième siècle, et dont le pape Léon XIII nous a fait sentir tout le prix dans la canonisation de Jean-Baptiste de La Salle. (*Applaudissements.*)

« Ne nous arrêtons pas en si bon chemin, Messieurs. La science, utile à tous, nous est plus que jamais nécessaire. Il nous la faut pour instruire les peuples, pour honorer la religion, pour la défendre, pour fermer la bouche aux adversaires ignorants ou de mauvaise foi qui nous accusent de mettre la lumière sous le boisseau ou d'arrêter l'essor de l'esprit humain.

« La science toute seule devient facilement orgueilleuse. Vous y joindrez le correctif, ou plutôt le soutien et le charme d'une piété sincère, dont la culture vous sera d'autant plus facile que vous avez ici au milieu de vous des fils de M. Olier. (*Applaudissements.*)

« Courage donc, le passé répond de l'avenir. Nos Seigneurs les Évêques continueront sans relâche à protéger une œuvre que les exigences du moment rendent plus que jamais opportune. Mgr le Recteur lui imprimera comme par le passé une direction intelligente et forte. Nous pouvons compter sur le zèle de MM. les professeurs. Nos jeunes étudiants ne défaudront point: ils sont à l'âge des nobles enthousiasmes, et la conquête de la science les trouvera toujours debout. Les catholiques de Toulouse et des diocèses voisins voudront bien, dans leurs libéralités, ne pas oublier l'Institut, et c'est ainsi que nous pourrons, sans témérité, regarder avec confiance l'avenir. » (*Applaudissements prolongés.*)

LIBRARY OF
BOSTON ECCLES
BRIGH